سلسلة كتاب نصوص معاصرة

المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر

قضايا وإشكاليات

الشيخ محمد مجتهد شبستري
د. مصطفى ملكيان
الشيخ محمد علي التسخيري
د. مهدية السادات مستقيمي
السيد محمد المازندراني
د. عبد الكريم سروش
الشيخ مهدي مهريزي
الشيخ يوسف الصانعي
أ. بخش علي قنبري
د. ناهيد مطيع
د. حامد شهيديان
د. خسرو باقري
أ. حميدة عامري





المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر
قضايا وإشكاليات

الطبعة الأولى

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

دار الهادي

ISBN
978-9953-503-60-8




هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر

قضايا وإشكاليات

الشيخ محمد مجتهد شبستري
الشيخ محمد علي التسخيري
د. مهدية السادات مستقيمي
السيد محمد المازندراني
د. عبد الكريم سروش
الشيخ مهدي مهريزي
الشيخ يوسف الصانعي
أ. بخش علي قنبري
د. ناهد مطيع
د. حامد شهيديان
د. خسرو باقري
أ. حميدة عامري
د. مصطفى ملكيان

إعداد وتقديم

حيدر حب الله



دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع



كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة **«نصوص معاصرة»** الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: **«المرأة في الفكر الإسلامي»** ثالث محاور **«سلسلة نصوص معاصرة»**، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

مدخل

قضايا المرأة، وأشكال المساهمات المعرفية

قضايا المرأة وأشكال المساهمات المعرفية

حيدر حب الله

خضعت موضوعة المرأة لتجاذبات حادة في القرون الأخيرة، وخلص الغرب بعمومه نسبياً إلى تصور خاص مكتمل لهذا المفهوم، واختار لنفسه طريقاً محدداً وشاملاً نسبياً على هذا الصعيد، على الرغم مما مرّت به هذه المقولة من مراحل وخلافات وما دخلته من إرهاصات ومخاضات، لكن القرن العشرين كان بمثابة نوع من اكتمال الصورة غربياً لهذه الإشكالية التي بلغت الغاية في التعقيد.

لكن القرن العشرين نفسه كان على صعيد العالم الإسلامي مختلفاً جداً، ذلك أنه ـ ولأسباب لا تعنينا فعلاً ـ شكل قرن تفجر الجدل حول هذه المقولة الشائكة، وخلقت نتيجة ذلك اتجاهات وآراء ومدارس كثيرة ومتنوعة، بلغت درجة التباين الحاد، وما ميزنا عن الغرب ـ أي غرب القرن العشرين ـ هو أننا حتى الآن، وعلى الصعيد العام، لم نلتق على عدد كبير من المشتركات، ولم نكمل تصوراً يمكن نسبته إلى الأمة بمجملها، خلافاً لما حصل في غرب الكرة الأرضية.

وإذا ما حاولنا الإطلالة على المسار التاريخي للخلاف الإسلامي ـ الإسلامي في شأن المرأة، لربما تملّكنا شعور بالاستغراب عندما نجد ـ مع الاحتفاظ بالفوارق ـ نوعاً من إعادة أو تكرار أو... البحث حول موضوعات محددة من قاسم أمين ومحمد عبده إلى المطهري وأبي زيد والسعداوي وشحرور وغيرهم، وهكذا نجد نوعاً من التشابه في المواقف ما بين بدايات القرن العشرين ونهاياته، ولعل أكثر الموضوعات هي الموضوعات.

إن هذا الواقع الثقافي يحكي عن درجة من المراوحة، أو فلنقل: أحياناً الكر

والفرّ المحدودين، ولعلّ قرناً كاملاً من الزمن (على أقل تقدير) ربما يعد مقطعاً زمنياً كافياً لإنتاج قواسم أو بلورة أوليات يفترض من الناحية التاريخية المحض تجاوزها، ومع تحقق هذا الأمر إلا أن الخلاف لا يزال حاداً، والأهم بنيوياً.

لكن استعراضاً توصيفياً في غاية الإيجاز لمسيرة الجدل الثقافي في شأن موضوعة المرأة يحكي عن نمطين من التفكير والتعاطي:

١. نمط ما زال يحتكم إلى النص، وما حصل في هذا الفريق بشقيه المختلفين هو محاولة من دعاة التغيير، أو التجديد الكلامي والفقهي، لكسر حصار النص من خلال آليتين:

إحداهما: آلية الحفر خلف الجانب الصدوري للنصوص، وهو أمر يتسنّى في السنة الشريفة، ويصعب، بل يستحيل عملياً، في القرآن الكريم. إن هذا الحفر الذي يهدف إلى تقويض النص من خلال نفي صدوره، وجد لنفسه فرصة ملائمة جداً، والسبب في ذلك هو أن مجموعة تصورات اجتماعية عن المرأة لم يعمد المتكلمون والفقهاء المسلمون السابقون إلى تحقيقها اتكالاً على الوضوح العام في الوعي والعقل الجمعي المسبّب عن بنينة خاصة للمجتمع القديم. وقد سعى الحفارون هنا إلى هدم النصوص التي تبنّت هذه المفاهيم الكلية عن المرأة، والتي من أبرزها مفهوم نقصان عقل المرأة، لأن عدم بحث السلف فيها أدى تدريجياً إلى حالة من التغاضي الذي يراكم عيوب النص لتأتي عملية الحفر اللاحقة فتكشفها دفعةً واحدة خالقة إشكالية متعددة الأطراف والجبهات، أما لو كان هناك تعامل سابق مع هذه النصوص فإن التمادي التاريخي يمكنه أن يخفض أحياناً من حدّة بعض هذه الإشكالات. والمرحلة التمهيدية التي قامت بها حركة التغيير على هذا الصعيد، تمثلت في نسف مقولتي: الإجماع والشهرة على الصعيد الشيعي، ومقولتي السلف الصالح وصحّة الكتب الستة السنية على الصعيد السني، وهو أمر لم يكن بالإمكان تحقيق خطوات ملحوظة لهذا التيار من دون تأمينه.

ثانيتهما: آلية تكوين قراءة جديدة للنص، تدخله في الحساب التاريخي، والمكسب الذي سيتحقق حينئذ يقوم على محاولة عزل النص عن الواقع الاجتماعي الحالي من خلال وصله ببنى وهيكليات اجتماعية ـ سياسية سابقة لم يعد بالإمكان

تحقّقها اليوم.

هذه التاريخانية لم تتمكّن من النفوذ إلى معاقل التيارات المدرسية في الفكر الديني خلافاً لمسألة التشكيك في أسانيد الحديث ومصادره، ولهذا نجد نوعاً من المحدودية في حضور التاريخانية للنص في هذا الوسط قياساً بالأوساط الأخرى في الساحة الإسلامية، والسبب في ذلك يعود إلى نوع من إحساس التنافي بين هذا النوع من القراءة وبين الأوليات الكلامية والأصولية ـ الفقهية القاضية بثبات النص ومفاده، أما على صعيد التشكيكات الصدورية للنصوص الدينية فكان أمراً أخف وطأة، لأن الاتجاه المدرسي كان قد ألف هذا النمط من التعاطي عموماً على صعيد علمي الرجال والحديث.

وقد شكل الوضع الاجتماعي ـ السياسي السابق للمرأة أساساً أولياً لدعاة التاريخانية، وعلى سبيل المثال ربطت مسألة الإرث باقتصاد الأسرة الذي كان قائماً على العنصر الذكوري، ووصلت قضية السلطة بتركيبة الدولة ما قبل الحديثة، وأنشأت الجسور أيضاً ما بين التخلّف العلمي والثقافي والاجتماعي للمرأة وما بين موضوع الطلاق وهكذا...

٢. وعلى خلاف هذا النمط من التعاطي مع موضوعة المرأة، والذي شعرت الاتجاهات المدرسية بإمكانية التفاهم معه إلى حد معين، كان هناك نمط آخر قرأ المرأة من زاوية عقلانية، رافضاً ـ وبدرجة كبيرة نسبياً ـ مرجعية النص، ولو تأثراً بتاريخانية قراءة النصوص.

وقد اعتقد هذا الاتجاه، ولا يزال، بخطأ افتراض مرجعية نصوصية لقضية المرأة، وكان يرى أن من الشطط خوض الجدل مع الاتجاه المدرسي على أساس النص، لأن النص يصعب التعامل معه في موضوع كهذا، وبالتالي فأيّ اعتراف ـ ولو جدلي ـ بمرجعيةٍ كهذه معناه التورط في مرحلة لا نهاية لها من الممكن أن ينتصر فيها المدرسيون وأنصارهم.

وقد حاول بعض أنصار هذا الاتجاه تخفيف حدّة النزعة العقلانية الرافضة للنصّ عنده من خلال التخلّي عن النصوص الجزئية الواردة في القرآن والسنّة حول المرأة، ومحاولة خلع لباس المقاصدية والخطوط الكلية على قراءتهم، انطلاقاً من

عناوين العدل والإحسان والحق والمعروف و... وهي عناوين عقلانية جاءت تأييدات عامة لها في النص الديني.

لكن، وفي قبال هذه الحركة المتعدّدة الأشكال والمناهج، كانت هناك تيارات رافضة ذات مظاهر مختلفة أيضاً في ساحة الفكر، يمكن القول: إنها تختصر في اتجاهين:

أ ـ الاتجاه السلفي الماضوي: وهو اتجاه اعتقد برفض شامل وكامل لأي حديث عن المرأة اكتفاءً بالنتاج الفكري القديم وبالوضع الاجتماعي ـ السياسي السابق لها، وقد انطلق أنصار هذا الاتجاه من سلسلة مترابطة من القناعات تبدأ ـ نظرياً ـ من كلاميات وفقهيات ـ وعملياً ـ من تجربة سابقة يرون فيها أفضل أنموذج لحفظ الأسرة وتماسكها، وللتخفيف من الفساد الأخلاقي والاجتماعي، وخفض معدلات الجريمة.

ب ـ الاتجاه المدرسي العقلاني: وهو اتجاه برزت فيه شخصيات كبيرة في القرن العشرين، وقد ركز هذا الاتجاه نشاطه على صعيدين:

أحدهما: يمثل تقديم صياغة علمية داخلية لموضوعات المرأة غلبت عليها سمة إعادة إنتاج من دون تغيير في النتائج غالباً، أي إعادة صياغة وتشكيل للنظم المفاهيمية مع الأخذ بعين الاعتبار ثبات النتائج.

ثانيهما: تقديم تفسيرات عصرية للنتائج المفروغ منها يمكنها عقلنة معطيات النصوص، أي تقديم تفسيرات لقضايا الحجاب وعلاقته بالحرية، وتعدّد الزوجات وعلاقته بالحقوق و... وقد ساعدت التركيبة الذهنية ـ الاجتماعية، في المجتمعات الإسلامية، على نجاح هذه التفسيرات ومعقوليتها لدى الرأي العام، وهو ما قد ينذر بفشل الديمومة، نتيجة التغيرات التي طرأت في العقدين الأخيرين ـ سيما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ـ على العقل الجمعي ككل، ومن هنا يلاحظ أن مواصلة هذا الطريق في الآونة الأخيرة عانت من بعض المشاكل نتيجة ـ ربما ـ الاعتماد على منهج التسويغ السابق الذي سبق التحولات الثقافية الأخيرة في المجتمع الإسلامي.

وأمام تنوع الآراء والمواقف إلى حدّ التباين ما بين الاتجاهات جميعاً ربما يحقّ لقلم أن يسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: لعلّ من أبرز الإشكاليات التي عانت منها الاتجاهات كافة هي مرجعية الغربي، أي أن فريقاً كان يرى الأمثولة في الأنموذج الغربي فكانت الرؤى والقراءات تصاحب هذه الأمثولة على الدوام أو غالباً، لكن فريقا آخر كان يتموضع في مكانه، والمرجعية العكسية التي تدفعه إلى هذا التموضع هي الغرب نفسه.

لا يمكن فصل الغرب عن أي مشروع فكري عالمي، لكن الإسلامي الذي يريد تقديم صياغة متكاملة لموضوع المرأة لا يحق له من ناحية منهجية ابيستمية أن يتماهى والغربي في مشروعه حتى لو كان مشروعه أسلم المشروعات، وهو أمر - مع الاعتراف بعولمة بعض فروع الثقافة اليوم - يؤول، في ما يؤول، إلى الخصوصيات الثقافية للحضارات والأمم.

الملاحظة الثانية: ما نحتاجه اليوم هو القيام بإنتاجين متوازيين لموضوع المرأة، إنتاج داخلي يعيد قراءة الموضوع بطريقة أكاديمية تقليدية أو غير تقليدية من دون الأخذ بنظر الاعتبار مصادرات مسبقة، وإنتاج عقلاني لا يحاول عقلنة مفردات الجدل حول المرأة هذه المرة - وان كان أمراً مطلوباً بل يحاول عقلنة القراءة الوجودية الشاملة لهذا العنصر الاجتماعي، أي يحاول فلسفة الموضوع لا تبرير المفردة، لأن البقاء في تسويغ المفردات من دون المكوّن التحتي لفلسفة الموضوع، سيفقدنا تكامل الصورة من جهة، ويغرقنا في دوامات تعاني من أزمة تخاطب من جهة ثانية.

الفَصْلُ الأوَّلُ

مقاربات فلسفية وعرفانية لقضايا المرأة

مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية

د. عبد الكريم سروش(*)

ترجمة: السيد علي عبّاس الموسوي

التزمت التيارات التجديديّة الدينيّة الصمت والسكوت إزاء المسائل المتعلّقة بالمرأة، يرجع ذلك إلى عوامل مختلفة؛ فقد يعتقد بعض المجدّدين الدينيين أنّ المرأة ليس لها مسائلها الخاصّة، أو أنّ حلّ معضل حقوقها إنّما يقع ضمن سياق الحلّ المنشود للمشاكل الأساسية للمجتمع برمّته؛ ولذا ينبغي العمل على حلّ تلك المشكلات، أو أنّ العرف الاجتماعي الموجود ليست لديه إمكانيّات الحلحلة وتحمّل أيّ تغيير أساسي في أحكام العلاقة بين الرجل والمرأة؛ لذا فما ينبغي العمل عليه هو القيام بتغييرات صغيرة ضمن إطارٍ قانوني. وتتخذ الدراسات الرئيسة المتداولة في المجتمع حول قضايا المرأة نمطاً فقهياً ـ حقوقياً، وتساعد على اكتشاف بعض المشكلات ثمّ حلّها، إلا أنّنا لا نزال نعاني من نقصٍ في الدراسات التي تتسم بالطابع المعرفي الديني؛ من هنا كان هذا الحوار مع د. عبدالكريم سروش.

المجتمع الديني بين الفقه والأخلاق

حيث نعيش في مجتمعٍ ديني، نرجو منكم بيان تصوّركم لهذا المجتمع، فما هي الخصوصيّات التي يمتاز بها المجتمع الديني؟

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى، أثارت نظرياته جدلاً واسعاً، استمرّ أكثر من عقد من الزمن.

المجتمع الديني هو المجتمع الأخلاقي، إنّ الشيء المهمّ في المجتمع الديني هو صيرورة الأخلاق فيه عمليةً، فلا تعني دينيّة مجتمعٍ كونه فقهيّاً، أي أن بإمكاننا تصوّر مجتمعٍ يُطبّق الفقه في كلّ ما يقوم به الإنسان بيد أنّه بعيد غاية البُعد عن الروح الدينية والأخلاقية، إنّ فقهيّة المجتمع لا تضمن لنا ـ بأيّ وجهٍ ـ دينيّته، بل إننا نشاهد في بعض الحالات فقدان الروح الدينية، إذ تظهر فيه ـ وبوضوح ـ حالة التمسّك بالقشور والظواهر، الأمر الذي يكشف عن نقصانٍ ما في مكانٍ آخر.

أمّا المجتمع الأخلاقي فيتطابق تماماً مع المجتمع الديني، فالأخلاق تحتضن في داخلها الحقوق والتكاليف، دون أن تغدو نوعاً من القيود والإلزامات التابعة للعقد الاجتماعي، بل ترتبط بالفرد حتى في خلوته فتقيّده، فكيف به وهو في العلن؟! إن أبسط مظاهر الأخلاق هو الصدق، والاحتراز عن الغيبة، والتهمة، وإهانة الناس وغير ذلك إلى أن نصل إلى أبسط الحقوق والقيم الأخلاقية.

هذا ما أراه المجتمع الديني الأنموذجي، وليست العدالة غير هذا؛ لأنّها تعني العمل بالقيم الأخلاقية، بل ليست العدالة ـ في الواقع وكما أتصوّرها ـ قيمةً فوق القيم الأخرى، إنّما تماهيها بل هي عينها؛ فإنّ القيم الأخلاقية متى طبّقت في المجتمع ظهر المجتمع العادل، والإنسان الفرد في أيّ مجتمعٍ كان عندما يحقّق عالمه الفردي القيمَ الأخلاقية فإنّه يغدو عادلاً من العدول.

إنّ ما أراه هو أنّ أفضل النظم الحقوقية وأفضل نماذج العقد الاجتماعي هو ذلك الذي يسهّل عملية تطبيق القيم الأخلاقية في المجتمع، إنّ العقد الاجتماعي إذا كان باعثاً على حقد النفوس ودافعاً بالإنسان إلى الكذب وارتكاب الأعمال المنافية للأخلاق فمعنى ذلك عدم تبلور هذا العقد بصورةٍ سليمة، والعلاقة بين الرجل والمرأة في العائلة والمجتمع نوعٌ من أنواع العقد الاجتماعي، فلا يمتلك قيمته الأخلاقية من ذاته، وإنّما يكون وسيلةً لحفظ القيم الأخلاقية، فإذا لم يتمكّن هذا العقد الاجتماعي من حفظها فلا بدّ من إزالته، إذ هو القشر لا اللبّ.

وفي الإسلام الأمر كذلك أيضاً؛ حيث لابدّ من صيانة مجموعةٍ من القيم الأخلاقية الهامّة؛ ولهذا الغرض وضع الإسلام جملة تكاليف، وهي تكاليف مؤقتة تماماً ومرحلية، تعتمد على ظروفٍ اجتماعية واقتصادية زمنية، في الوقت الذي لابدّ فيه للقيم الأخلاقية من أن تحظى بدوامٍ، ذلك أنّ الأخلاقيّات فوق تاريخية.

نظام القيم في علاقات الجنسين

هل يمكنكم الإشارة إلى بعض القيم الأساسيّة في علاقات الرجل والمرأة؟

الذي أراه أنّ أهمّ القيم الحاكمة على علاقات الرجل والمرأة أن يكون الرجل رجلاً والمرأة امرأة، فجميع الحكماء يعتقدون أنّ كمال أيّ موجود يختصّ به ويتناسب معه، وليس لدى الناس جميعهم كمالٌ واحد، فالكمال أن يبقى كلّ شيء نفسَه، وهذا الرأي ـ بنظري ـ من أهمّ القيم التي ينبغي أن تكون حاكمةً على علاقات الرجل والمرأة، وعلى أخلاقهما.

لا ينبغي أن تؤدّي العلاقة بين الرجل والمرأة إلى خللٍ ما في سعي الرجل نحو كماله أو في سعي المرأة كذلك، أي أنّ هذه العلاقة لا ينبغي أن تجعل الرجل امرأةً ولا أن تُخرج المرأة عن أنوثتها، إنّ القاعدة الفلسفية التي تشكّل أساساً لهذا الأمر تتلخّص في أنّ لدى كلّ موجود الكمال الذي يليق به وعليه السعي إلى تحصيله، وهذا الأمر يتوقف على ملئ هذه القابلية، ومنها ما هو كمّي ومنها ما هو كيفي؛ لذا لا يقال عن الرجل: إنّ لديه استعداد مائة ليتر مثلاً فيما المرأة سبعين، فقابليته أوسع من قابليتها؛ لأنّ القابلية تتضمّن الكمّ والكيف معاً.

وعليه، لا ينبغي وضع قوانين تُخرج الرجل عن خصوصيّة كونه رجلاً والمرأة عن خصوصية كونها امرأة، ومتى سلّمنا بهذا الأصل الأوّلي تقع على عاتقنا وظيفتان مهمّتان: إحداهما أن نصل إلى تعريفٍ دقيق وصحيح للأنثويّة وحدودها، وكذا الذكورية وحدودها أيضاً، وثانيتهما وضع قوانين تتلاءم مع التعريف الذي توصّلنا إليه، وأيّ تعريف نقدّمه عن حدود دائرة الذكورة أو الأنوثة أو ماهيّتهما، لابد وأن يعتمد ـ دون شك ـ على علوم الزمان الذي نعيش فيه والأسس الثقافية التي نحملها، أي أنّنا لا نملك تعريفاً مستقلاً ومنفصلاً عن ثقافة الزمن الذي نعيش فيه، ولذلك كانت هذه التعاريف متغيّرة، وتبعاً لذلك لابدّ وأن تكون القوانين والأحكام الموضوعة لحفظ هذه الكمالات متغيّرة أيضاً، وهذا ما يرجع إلى تغيّر التعريف الذي نملكه.

أصالة التاريخية في الأحكام التشريعية الدينية

ويشكّل ما نقوله هنا أساساً، سواء على صعيد النظرية الإسلامية أو غيرها في الأديان والمذاهب الأخرى، إنّ ما أراه هو أنّ الأحكام التي ترجع إلى شؤون الاجتماع في الإسلام لها جنبةٌ مؤقّتة ما لم يثبت خلافه، نعم، لا يوافق الفقهاء على ذلك، بل يعتبرون كلّ ما ورد في الشرع أبدياً خالداً إلى أن يثبت العكس، لكنّ التتبّع التاريخي لكيفية تكوّن الإسلام والفقه الإسلامي يدلّنا على أنّ ما جرى كان بنحوٍ آخر، أي أنّ الشارع صحّح القوانين والأحكام الموجودة في المجتمع العربي آنذاك؛ لأنّها كانت تتناسب مع عدالة ذلك الزمان وتشكّل مصداقاً لها، ولا دليل على أن تلك القوانين التي كانت رائجةً وموجودة أفضل القوانين والأحكام الممكنة على مرّ التاريخ.

مضافاً إلى ذلك، يميل العلماء والفقهاء المتأخرون إلى القول بأنّ دين الإسلام دينٌ سياسي واجتماعي، وهذا يعني أنّ الأحكام الدينية في حقيقتها أحكامٌ سياسية ـ اجتماعية، والسياسة والاجتماع في حقيقتهما عنصران متحوّلان متغيّران، وسبب هذه الصيرورة السياسيّة والاجتماعية تغيّر الظروف الحياتية التي ترجع إلى تغيّر معرفة الإنسان بالإنسان، وتغيّر معرفته بالواقع الخارجي والطبيعة والتاريخ وغيره.

إنّ ملاحظة جميع ما ذكرناه يشهد على كون مقولة (الحقوق) من المقولات السيّالة المتغيرة، فمن بديهيّات علم الحقوق اليوم كون القوانين سيّالةً خاضعة للظروف الحياتية، ومتى سلّمنا بذلك فلا فرق حينئذٍ بين كونها دينيةً أو غير دينية، فجميع الأحكام المترتبة على القوانين غير الدينية تترتّب على الدينية منها، وهو ما يشبه الفلسفة؛ فإننا إذا جعلنا للفلسفة خصوصيّات تمثل ماهيّتها، فلن يكون في ذلك فرق بين الفلسفة الدينية وغيرها، ومعه لابدّ للفلسفة الدينية من أن تشتمل هذه الخصوصيات أيضاً؛ ولذا فمن يذهب إلى كون الحقوق والقوانين ـ الأعم من حقوق المرأة، والرجل، والحقوق التجارية و.. ـ ثابتةً غير سيّالة وأبدية غير متغيّرة، لا يملك اطلاعاً حقيقيّاً على ماهيّة علم الحقوق والقانون.

إنّني أرى في الحقوق والقوانين الحدّ الأدنى من الأخلاق التي يراها المجتمع لازمةً لتحسين العلاقات الإنسانية، فالقوانين محض أحكام تنظيمية تتضمّن الحدّ الأدنى من الأخلاق الاجتماعية، وتعمل على المحافظة عليها، وهي قوانين اجتماعية

بامتياز، وفي اللحظة التي تصبح فرديةً لا يمكن تسميتها بالحقوق؛ لأنها تدخل حيّز الأخلاق، والحقوق والقوانين تبقى ما دامت تفي بالقدر اللازم من الأخلاق التي انبعثت منها، ومتى لم تفِ بذلك فهذا يعني زوالها لا زوال الأخلاق.

قضايا المرأة وأسطرة المقولات الدينية

إذا أردنا تطبيق هذه المنهجية المستخدمة في علم القانون على قضايا المرأة وحقوقها، فما هي النتيجة المتوقّعة؟

تتعقّد المسألة أكثر متى وصلت إلى حقوق المرأة؛ إذ تنشأ لدينا مشكلة الرؤية التاريخية للبشر حول المرأة، وبحسب عقيدتي فإن المناهج الفكرية القديمة جميعها ـ لا سيّما الدينية منها ـ تختلط نظرتها للمرأة بالأسطورة، وحُكمنا هذا يسري إلى تمام الأحكام الشرعية، ومن جملتها الأحكام الراجعة للنساء.

كلّما غدت القوانين أكثر عرفيّةً اشتدّ بسبب ذلك التساؤل حول الجهة الأسطورية في الأحكام الدينية؛ فالأعمال الخاصّة في الشريعة ـ مثلاً ـ من الوضوء والغسل والطهارة تتشابه بشكلٍ كبير مع النظافة والاستحمام، لكنها في الوقت نفسه تتضمّن جنبةً أسطورية، وتختزن في داخلها أسراراً؛ فلا يصح جعلها مجرّد نظافة بسيطة وإلا كان اقتراح التغيير فيها سهلاً جداً، والأحكام الاجتماعية للمرأة لا تخلو هي أيضاً من تلك العناصر الأسطورية، ولا يتمكّن أحدٌ من معرفة رمزها وسرّها، لقد امتلكت المرأة حضوراً منذ القدم في أساطير الأمم والشعوب كافّة، وكانت عنصراً منتجاً إلى جانب الأرض والماء والمطر، ولذا كانت تتمتّع بنوعٍ من الاحترام وصل إلى حدّ أصبح يتضمن نوعاً من التقديس الأسطوري، أي إنّ المرأة أصبحت ذات حرمة خاصّة؛ لأنها تمتلك نوعاً من الارتباط بالإله.

والذي أظنّه هو أنّ مسألة حجاب المرأة لم يكن ذا محتوى صرف اجتماعي ـ حقوقي أو أخلاقي، بل كان ذا بُعد أسطوري أيضاً، أي أنّ إلزام المرأة بالستر، وإبعادها عن ساحة الحياة الاجتماعية، وإقرار نوعٍ من العلاقة الخاصّة معها، والنظر إليها بوصفها موجوداً ملوّثاً، هذا كلّه يحكي عن نوعٍ من الرمزية الأسطورية، وأظنّ أنّ هذا الأمر يشاهد حتى بالنسبة للإسلام والقوانين الإسلامية، فمثلاً لا تلزم الأمَة أو

المرأة الكتابيّة بالحجاب على ما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية، وقد استدلّ بعض المفكّرين والفقهاء كالشهيد المطهري لإثبات ضرورة الحجاب بأنّه إنّما شُرّع لصيانة عفّة المرأة، أو صيانة العفاف الاجتماعي بشكل عام، وهنا يأتي السؤال: ألا يوجب ظهور نساء أهل الذمة والإماء الذين كانوا يشكّلون عدداً كبيراً في المجتمع آنذاك نوعاً من الإخلال بهذا العفاف الاجتماعي؟ نعم، فالعفة من المفاهيم الأخلاقية التي تعني أن تكون المرأة امرأةً والرجل رجلاً، ولا تختصّ بالمرأة، أمّا أنّه كيف نتمكّن من حفظ العفة عبر القانون، فهذا يرجع إلى الطرق المعتمدة في كلّ زمان والمتناسبة معه ومع العرف السائد فيه، وقد اتّبع الإسلام هذا العرف، فلابد عند ملاحظة حكم الشارع بالنسبة للنساء الأحرار أو الإماء أو نساء أهل الكتاب من الرجوع إلى روح مراد الشارع ومعرفة لبّه.

والأمر الهام الذي ينبغي الالتفات إليه أن أحكام المرأة ليست بعيدةً عن التلوّث بالأساطير، وأن للرموز والأساطير معنى في حياة المرأة، فلو أرادت أن تخرج المرأة من دنياها فستواجه العديد من المشاكل؛ ولذا لابدّ من النظر إلى الأحكام جميعها بنظرة عَرَضيّة أسطورية، وإخراجها من أسطوريّتها هذه.

مفهوم المرأة ودوره في بلورة قوانينها

ذكرتم أنّ حقوق المرأة وأحكام علاقتها بالرجل ترتبط في العالم القديم ـ ومنه العالم الإسلامي ـ بمدى فهم حقيقة الرجل والمرأة، ومع الأخذ بعين الاعتبار التغييرات التي حصلت في العالم والتحوّلات التي وقعت في المعرفة الإنسانية، نجد أنّ تعريف الرجل والمرأة قد خضعا أيضاً لهذا التغيير، والسؤال هنا: ألا يلزم من ذلك تغيّر الأحكام والقوانين الحاكمة على علاقة الرجل والمرأة؟ أليس السبب في ظهور معضلة عنوانها (حقوق المرأة) هو عدم وجود تناسب بين أمرين هما: (القوانين والأخلاق التقليدية) و (التعريف الجديد للرجل والمرأة)؟

لا شكّ أنّ الرجل قد وضع حقوقاً للمرأة بناءً على ما تكّون لديه من رؤية معرفية عنها، لكن ذلك لم يكن العامل الوحيد في تكوّن نظامها الحقوقي، بل الواقع هو أنّ المرأة في الماضي ــ ولأسباب متعدّدة ــ لم يكن لها أيّ دور اجتماعي، وأن

الإمكانات والفرص المتاحة للرجل لم تكن متاحةً لها؛ فقد كان المجتمع أمّياً غير متعلّم، والمرأة تزيد عن الرجل أميّةً وجهلاً، وكانت عقيدة القدماء تذهب إلى كون المرأة أضعف من الرجل من جهةٍ تكوينية، أي بلحاظ القوى الإدراكية.

وهذا الكلام يتردّد حتى في فلسفة كانط، فمع كونه من فلاسفة عصر النهضة، إلا أنّه ذكر ـ عند بحثه في فلسفة الأخلاق ـ أنّ الموجودات المستقلّة وحدها التي تتمتّع بقوى إدراكية، دون أن يعتبر المرأة منها، ورأي كانط هذا قريبٌ من رأي الملا صدرا والحكيم السبزواري؛ حيث كانا يعتقدان أنّ المرأة إنّما تتمكّن من إدراك الجزئيات دون الكلّيات.

لقد كان هذا هو رأي اليونانيين القدماء والفلاسفة المسلمين والأوروبيين حتى بداية عصر النهضة، وبشكل طبيعي فإنّ ما ذكروه من حقوقٍ للمرأة وأحكامها الأخلاقية كان متأثراً بهذا الرأي، ولم يقتصر رأيهم هذا على اعتبار المرأة مخلوقاً أدنى على مستوى الفكر والإدراك، بل كانوا يرونها تفتقد القدرة على الإمساك بعاطفتها، ولا يقتصر أمرُها على الوسوسة للآخرين، بل إنها لا تتمكّن من الاستفادة من وجودها بشكل لائق، وقد ورد في الروايات وفي كتاب إحياء علوم الدين للغزالي أنّ المرأة تشكّل نصف جند الشيطان، وأنّ الشيطان يتمكّن ـ من خلالها ـ من الوصول إلى مقاصده داخل المجتمع الملتزم بالدين، كما ورد في روايةٍ أخرى أنّ النبيّ في المعراج نظر إلى جهنّم فوجد أكثر أهل النار من النساء.

وأغلب الظنّ أنّ هذه الروايات من الروايات الموضوعة، لكنّها تقدّم لنا العبرة وتحكي لنا عن النمط الفكري الذي كان سائداً في المجتمع الديني آنذاك، وكيف كان نمط التفكير لدى عالمٍ كالغزالي وكذا أنماط تفكير من كان يقرأ كتبه ويتلقّاها بالرضا، لقد كان هذا النمط من التفكير رائجاً، ولذا لم يعترض أحدٌ في المجتمع الديني القائم آنذاك على الكثير من هذه الروايات والأحكام والحقوق المتعلّقة بالنساء، فقد كانت متناسبةً مع التصوّر الموجود عنهنّ، تتلاءم معه وتنسجم؛ لذا لم يكن هناك من داعٍ للاعتراض، بل كان للوقوع في حصار التصوّر التقليدي للمرأة دوراً في فتح باب عدم التناسب بين حقوقها ووجودها، وهذا ما جعل الأصوات ترتفع عالياً حيث لابد للحقوق والقوانين من أن تراعي عرف الزمان والروح الحاكمة عليه، ولا يمكن لنا

أن نطلب من الناس تبديل أعرافها ومفاهيمها، فلك في قانون الجاذبية أن تقول: إنّه موجود وان لم تقبله فعليك أن تغيّر الفضاء، أمّا في مورد الحقوق والقوانين فلا يصحّ مثل هذا الكلام؛ إذ أين يذهب قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّه نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾؟! ومن مصاديقها المفاهيم العامّة التي نعيش فيها.

وأطرح لذلك مثالاً، فقد ورد في كتب الأحكام أنه يستحبّ تزويج البنت عند بلوغها تسع سنين، كما ورد في الروايات أنّ من سعادة الرجل أن لا تحيض ابنته في بيته، لكننا نجد أنّ هذا النوع من السعادة لا يسعى إليه أيّ إنسان اليوم، ولا يرضى حتى عُرفُ المتديّنين في زماننا بتزويج البنت في سنّ التاسعة، ولو فعلت أُسرةٌ ما هذا الأمر للامها العقلاء والمتديّنون، وهذا العرف لم يتحقّق دون سبب، أي أنّ الأمر لم يصل إلى ما وصل إليه عبر قيام الناس بعقد تبانٍ واتفاقٍ شيطاني يقضي بعدم تزويج البنت عند بلوغها تسعاً وتأجيل زواجها إلى حين بلوغها الثامنة عشرة أو العشرين، بل إن الصورة المرسومة عن المرأة ودورها الاجتماعي قد اختلفت عمّا كان سابقاً.

نعم، إذا كان تصوّرنا لدور المرأة أنّه ينبغي عليها أن تلِدَ الأطفال بمجرّد أن يملك جسدها القدرة على ذلك، وأن تهتمّ بزوجها فقط، فهذا يوصلنا إلى القول بأنها من الأفضل لها أن تُسرع في الانتقال إلى بيت زوجها وأن تؤدّي وظيفة إنجاب الأطفال ما دامت تملك القدرة على ذلك، أمّا إذا كنّا نرى لها دوراً آخر في المجتمع وأن تقف إلى جنب الرجل في بناء المجتمع، ولذا لابد أن تكون متعلّمة تملك تجربةً وتعيش في المجتمع، وأن نعترف بقدرتها على إدراك الكليات، مضافاً إلى إدراكها الجزئيات، فعندئذ لابدّ وأن نحدّد سنّ الزواج بنحوٍ مختلف، وبهذا يظهر لنا إلى أيّ حدّ كانت الرواية الواردة تحكي عمّا يتناسب مع عرف ذلك الزمان وليس لسانها تأبيدياً، وكذلك الحال بالنسبة لمسألة البلوغ وحقوق العائلة وسائر الأحكام الراجعة للمرأة، فإنها جميعها قشورٌ لحفظ القيم الأساسيّة.

وتكمن القضية في عدم وجود تلاءم بين التصوّر الجديد للمرأة وبين النظام الحقوقي التقليدي؛ فلابدّ لنا من البحث في الأحكام الدينية لنرى أيّ البناءات المعرفية لحقيقة الإنسان هي التي بُنيت عليها هذه الأحكام؛ حيث يذهب بعض المفكّرين

المعاصرين مثل فضل الرحمن إلى أنّ ملاحظة فلسفة الأحكام المتعلّقة بالمرأة، كشهادتها، سوف يوجب تغييراً في الكثير منها.

والذي أراه أنّه ينبغي علينا استخراج القيم الأساسيّة الخادمة للعدالة من المصادر الدينية والعقلية، والنظر إلى النظم الحقوقية على أنها قشورٌ وظيفتُها حماية القيم، لذا تتسم بالمرحليّة وتكون مؤقتةً، ولذلك لابدّ لنا ـ تبعاً لتبدّل الأحوال ـ من استبدال هذه القشور بغيرها، ممّا يكون بإمكانه حفظ هذه القيم الرئيسة.

قد تكون حقوق المرأة من وجهةٍ اجتماعية موجبةً لفرض قيود على المرأة، لكنّها سوف تكون أسهل من القيود المجعولة عليها في سلسلة القوانين الحقوقية، وفي عقيدتي فإنّ أهمّ موضوع ينبغي بحثه هو تأسيس تصوّر عن حقيقة الرجل وحقيقة المرأة، حيث إن التداخل الاجتماعي الموجود في الوقت الحالي يشهد على كون هذه الحقوق والأحكام غير وافية بتلبية الحاجات الاجتماعية والدور الملقى على عاتق الرجل والمرأة، أي أنّ هذه الحقوق والقوانين لا تصلح جواباً عن العلاقات القائمة حالياً بين الرجل والمرأة في المجتمع، أمّا ما يقف حائلاً فهو التصوّر التقليدي للرجل والمرأة؛ لذا كان من الأفضل أن يتركّز جهد الباحثين حول هذا التصور بالذات.

من هذا المنطلق، نجيب عن الاسئلة المتراكمة: هل لدينا حقوق خاصّة بالمرأة؟ هل لدينا قيم نسائية؟ هل لدينا قيم رجالية؟ وغير ذلك.

ما أراه أنّ المسائل الفقهية والحقوقية قد بُحثت بشكلٍ كاف، والتنافي بين هذه الأحكام وبين واقع هذا الزمان ظاهرٌ للعيان، فلا بد من جرّ البحث باتجاه البحث الفلسفي العلمي الكلامي الواسع.

تحدّثتم عن النسوية، فما هو تصوّركم عنها؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال أمرٌ صعب للغاية، فلنفترض أنّه لا يوجد جدل حول مسألة المرأة، ووجّه إلينا سؤال عن تعريف الرجولة، أو عن الإنسانية، لكان الجواب ـ أيضاً ـ أمراً صعباً، إنّ صعوبة تعريف الإنسانية تظهر من وجود تعاريف عديدة للإنسان، فقد قيل: الإنسان حيوان ناطق، وقيل: إنّه حيوان أخلاقي، وقيل: هو الفنان وصانع الآلة، وغير ذلك، إنّ الخروج بتعريف مستدلّ عليه للرجل والمرأة أمرٌ

صعب، لكن ما هو مسلّم أنّ المشكلة اليوم بارزةٌ للعيان أكثر من أيّ وقت مضى.

أذكر مرةً أنّ شخصاً ممّن كان في موقع المسؤول عنّا في المرحلة الثانوية، نقل لنا روايةً عن السيدة الزهراء، مضمونها أنّ شخصاً أعمى جاء إلى النبي، فقامت السيدة الزهراء واستترت، ولما ذهب ذلك الرجل سأل النبيُّ ابنته عن سرّ قيامها واستتارها مع أنّ الرجل كان أعمى، فقالتﷺ خيرٌ للنساء أن لا يراهنّ أحد ولا يرين أحداً، فأجابها النبي: نفسي لك الفداء، ومن ذلك اليوم جاء إلى ذهني هذا السؤال: هل يمكن أن يكون ما قامت به الزهراء هو الأنموذج الذي يحتذى للمرأة؟ إذا كان كذلك فكيف ذهبت هي نفسها إلى المسجد لتطالب بحقّها المسلوب؟!

نعم، هنا أمر لا ينبغي إغفاله وهو أنّ المجتمع المحافظ يعتبر هذا العمل أنموذجاً يحتذى به، أي أنّه يعتقد بأفضليّة عدم الرؤية المتبادلة قدر الإمكان، بل وحتى عدم سماع أحدهما صوت الآخر.

ويظهر التنافي واضحاً كالشمس بين مثل هذا التفكير وما تعيشه المرأة في هذا العصر حتّى في الدولة الإسلامية؛ فهي تذهب إلى الجامعة، وتتولّى الوظائف، وتشارك في المظاهرات، بل تشارك في النشاطات العسكرية، وهذا كلّه لا ينسجم مع هذا النمط من التفكير، بل إنّ التنافي بينهما واضح إلى الحدّ الذي لا يُفتي علماء زماننا بهذا الأمر، ولا يعتبرونه ذا قيمة أخلاقية، ولا يقولون حتّى باستحبابه، فهم لا يحبّذون للمرأة عدم الذهاب إلى الجامعة والمصنع، وعدم الخروج والاستتار عن الأنظار بنحو لا يراها الرجال ولا تراهم.

إنّ الحياة المعاصرة تقضي بتبدّل هذه القيم، وبتبع هذا التغيير سوف يتغيّر تصوّرنا وتعريفنا للعفّة والحياء، ويتبدّل كلّ ما كان في الماضي مما اختلط بالأساطير، فإذا دار حديثٌ ما بين شابٍ وفتاة كان يعتبر ذلك مخالفاً للعفة والحياء، أمّا الآن فهو أمرٌ عادي، فقد أوجدت المرأة لنفسها حضوراً مختلفاً لا يمتّ إلى الماضي بصلة.

التاريخ النسوي والإسهام في تكوين صورة عن المرأة

نعم، لابد لنا ـ للخروج بتعريفٍ عام وسريع عن المرأة ـ من مراجعة التاريخ، بالإضافة إلى العلوم التجربية؛ فقد كان للمرأة دورها على مرّ التاريخ، ولا يمكنني إغفال هذا الدور، أي لا يمكنني أن أضع كلّ تاريخ المرأة في إطار النسيان، وأنكر هذه الحياة الطويلة لها، فذلك ليس بالعمل العلمي، بل سيوصلنا إلى نتائج غير واقعية، وقد ذكرت في مقالةٍ لي حملت عنوان: فلنتعلّم من التاريخ، هذا الأمر وشرحته بالتفصيل، ورأيت أنّ التاريخ مختبر لمعرفة حقيقة الإنسان، والمرأة، والرجل، وغير ذلك، وإذا كان من الممكن للإنسان أن يخفي نفسه في أيّ مكان فلن يتمكّن من إخفائها في التاريخ العام؛ فإذا كان مخلوقاً وحشياً مفترساً فستظهر آثار ذلك في مجموع تاريخه، وإذا كان مَلاكاً فستظهر آثار ذلك أيضاً.

وعلى أيّة حال، إذا فُتحت صفحة التاريخ فُتحت معها صفحة الوجود الإنساني، صحيح أنّ الإنسان يتلوّن بلون المجتمع الذي يعيش فيه والثقافة التي يحملها، ولا نستطيع أن نجد في المجتمع الفردَ المجرّد، لكننا قادرون على العثور عليه في التاريخ العام، لأنّنا في التاريخ العام لن نجد حجاباً أمام الحقائق، بل سوف نظهر نحن أيضاً في التاريخ بشكل مجرّدٍ غير مستور.

لذا يعتقد المؤرّخون أنّ عهود الصلح والسلام عبارة عن العهود التي تخلّلت حربين، أي أنّ الحروب كانت قد ملأت حياة البشر إلى الحدّ الذي تظهر فيه فترات الهدوء والسلام بوصفها فترات هدنةٍ بين حربين، فإذا كان تاريخ البشرية يحكي الحرب بين أبناء البشر، فلا يمكن لنا أن نصل إلى النتيجة القائلة بأن الحروب كانت مفروضةً على البشرية، بل الصحيح أن نقول: إنّ الإنسان مخلوق عدائي، أي أنّ الحرب والقتال جزءٌ من طبيعته، لا أنّه أمرٌ مفروض عليه وعارض على طبيعته، فإنّ شيئاً ما إذا أصبح قاعدةً في التاريخ فلابد أن يكون له جذوره في طبيعة الإنسان وتركيبته البيولوجية.

ما أريد الوصول إليه هو أنه لا يمكننا أن نعتبر المرأة ـ وببساطة ـ مظلومةً في حياتها وتاريخها عموماً، بحيث لم تتمكّن من أن تُظهر ما تتمتّع به من قدرات، وسعت لخمسين عاماً خلت كي تخرج من تحت الظلم، إننا إذا شرعنا بمثل هذه

الدعاوى فلابدّ أن نصل إلى أنّها مخلوق من طبعه أن يعيش على الظلم، وأنها إذا كانت إلى الآن كذلك فستكون كذلك في المستقبل، إلا أن تخرج المرأة عن كونها امرأة.

وعلى أيّة حال، ما أريد أن ألفت النظر إليه أمر تحليلي نفسي هو أنّه لأجل الحذر من الوقوع في الإفراط والتفريط وللوصول إلى حكمٍ عادل بحقّ المرأة، لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار بناءها البيولوجي ـ النفسي، ولا يمكننا الاعتماد على القراءة المقطعية لتاريخها الطويل.

نعم، هذه المقطعية التاريخية الطويلة قد تكون جزءاً من تاريخ البشرية الطويل.

صحيح، إن أحكامنا مؤقتة، أي أنّ كلّ ما نذكره حول المرأة أو الرجل أو الإنسان أمر يتّسم بالعجلة والآنية؛ لذا ذكرت في بداية الحديث أن ما نقوله ونصل إليه يصلح للزمن الذي نعيش فيه، ومن يأتي بعدنا عليه أن يقول ويصل إلى شيء آخر.

لكنني أؤكد ثانيةً على أنّنا ـ ومن وجهةٍ أكاديمية ـ لا يمكننا إغفال المقطع التاريخي الطويل من حياة المرأة، ولا أن نقول: إنّ كلّ ما عاشته إلى الآن كان أمراً مفروضاً عليها، إنّني أرى هذه النظرة، من وجهة منهجية ـ ميتدلوجية، خطيرة جداً، لهذا ما نترقّبه من الرؤية القاصرة علمياً والحكم المؤقت المرحلي الآني أكثر من الحدّ الطبيعي، لقد جرت العادة بأن تلحظ الدراسات التي ترتبط بموضوع المرأة الوضع القائم وما يقتضيه، والحاجات التي يقتضيها هذا الزمان، دون نظرٍ إلى مستقبلها، بل التاريخ إنّما يقع في صراط استحضار ما يثبت المظلومية التي كانت تعيشها، إنّ للمرأة تاريخها سواء كانت ربّة بيت، أو كانت عاملةً في الزراعة، أو زوجةً صالحة أو سيئة، متعلّمةً أو جاهلة، فهي تحكي عن نفسها في تاريخها هذا؛ فلابدّ لنا أن ننظر في السبب الذي جعلها درجةً ثانية في المجتمع؟ لماذا كان التاريخ تاريخَ سيادة الرجل؟ لماذا لم يحكم في التاريخ النظام الذي يعتمد على سيادة المرأة؟ هل السبب الوحيد في ذلك كونها موجوداً ملائكيّاً لا تريد أن تمارس ظلماً على الرجل؟ فيما ظلّ الرجل كائناً وحشياً يمارس الظلم ولا يتورّع عنه؟ هل كان نظام حكومة الرجل محض صدفة؟

اسمحوا لي أن أقدّم هنا جواباً مختصراً وعميقاً، إنّني أرى أن شرح السيرورة التاريخيّة لابد وأن يتمّ على أساس المسير العلمي والمعرفة الإنسانية، ولتوضيح الأمر أكثر نذكر المثال التالي: لقد كان النظام الحاكم في العهد الزراعي هو النظام الإقطاعي، وكانت الناس تستفيد من الطبيعة، والأرض، والعشب، والبذر، والماء، وأمثال ذلك بمقدار ما يسمح به العلم والمعرفة، ومع تطوّر العلم تحوّل الإنسان من الزراعة إلى الصناعة، أي أنّ تحوّل المعرفة الإنسانية أوجب تحولاً في معيشة الإنسان نفسه، فلطريقة العيش ارتباطاً وثيقاً بمستوى المعرفة البشريّة، بحيث إذا تبدّلت إحداها تتبدّل الأخرى، والعلاقات الإنسانية تابعة لهذا النظام.

وتبعاً لذلك، نستنتج أنّ الصورة الموجود لدى المرأة عن نفسها وتصوّر الرجل لها وتصوّرها له، كانت من العوامل التي استتبّ في ضوئها حكم الرجل، لا أريد القول: إنّ المرأة قد ظُلمت أو لم تظلم، بل ما أهدفه هو أنّ مجرّد بيان ظلم هذا النظام لا يكفي، بل مفتاح المسألة إنما يكون بالبحث عن أنّه لماذا حصل هذا؟ أي البحث عن الأسباب الحقيقيّة، فلم يكن هذا التصوّر مختصاً بالرجل وحده، فحتى لو فرضناه تصوّراً خاطئاً لكنّه كان موجوداً في وعي المرأة أيضاً، إنّ تصوّرها لنفسها كان كتصوّر الرجل لها، أي إن الذي صنع تاريخها هذا هو طريقة تعامل أربعة أطراف معها: أ ـ تصوّرها لنفسها. ب ـ تصوّرها للرجل. ج ـ تصور الرجل لها. د ـ تصور الرجل نفسه.

هذه الأطراف الأربعة أوجدت في الجوّ التاريخي العام نظام سلطة الرجل، وفي هذا النظام مورس الظلم على المرأة، نعم، قد لا يصح ـ بناءً على هذا التحليل ـ تسمية ذلك ظلماً، فإذا حصل أمرٌ ما نتيجة تحقّق أسبابه فلا يقال له: ظلم، واليوم إذا أردنا القيام بعملية تغيير في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، فلابد لنا أن نقوم بتغيير هذه الأطراف الأربعة.

مسألة المرأة والاختلافات النفسية والبيولوجية

ذكرتم ـ وبشكلٍ تفصيلي ـ في كتابكم (دانش وأرزش ـ العلم والقيم) أنّ العلاقة بين المعرفة والقيم علاقة إنتاجيّة منطقية؛ بناءً على ذلك ألا تؤثر الاختلافات

البيولوجية والنفسية الموجودة بين الرجل والمرأة، والتي يقرّ بها العلم، على النظام الأخلاقي الحقوقي؟

سؤالٌ جيد، ما قلته في ذلك الكتاب أنّ الواقع الطبيعي والتاريخي لا ينبغي أن لا يحمل أيّ نوعٍ من القيم؛ لأنّه إذا فرضنا ذلك فسوف نستخرج (الما ينبغي) من (الما وُجِد)، لكنني ذكرت في موطنٍ آخر من الكتاب أنه لابد للأخلاق ـ في الوقت نفسه ـ من أن تلحظ الواقع، أي أنّ الما ينبغيّات لا تستنبط من الواقع و(الما وجد)، لكنّ لابد أن لا تتعارض معه، فإن الما ينبغي إذا كان غير عمليّ لا يكون أخلاقياً، وبعبارةٍ أخرى: إنّ (الما ينبغي) أيّ القيم الأخلاقية والحقوقيّة لابد وأن تنسجم مع الواقع، لا أن تُتّخذ منه أو تُستنبط من خلاله، وبعبارةٍ ثالثة: إنّ جزءاً من الماينبغيّات يستنبط من قلب الواقع لا من ذاته نفسه، نعم لابد لهذا الـ (ما ينبغي) وبشكل منطقي أن لا يكون غير قابل للتطبيق.

لا ينبغي في مسألة الرجل والمرأة وضع حقوقٍ وتكاليف لا تنسجم مع الوجود التاريخي البيولوجي والنفسي؛ فإن مثل هذا الأمر لو فرض لأدى إلى زوال هذه الحقوق والتكاليف، فالحقوق والأخلاق جزء من الاعتباريات ـ بحسب اصطلاح الحكماء ـ والأمور الاعتبارية لا توصف بالصدق والكذب، بل تتصف بأنّها مطلوبة أو غير مطلوبة، ممكنة الحصول أو غير ممكنة، فإذا كانت طبيعة المرأة بحيث لا تتقبّل بعض الأحكام، فهذه الأحكام سوف تصبح بنفسها غير عملية، حتى لو أوردنا لذلك مئات الأحاديث والروايات، فجسم المرأة وطبيعتها البيولوجية ـ وكذلك الرجل ـ لن يتقبّل هذه الأحكام، ومن ثمّ ستلغي نفسها بنفسها.

ويؤيّد هذا قولُه تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، فلا تكليف لدينا فوق السعة والطاقة، بل إنّ مثل هذا التكليف غير شرعي أساساً، لكن لابد من الالتفات إلى أنّ الوسع والطاقة ليسا من جهة الجسم والبدن فقط، بل يشملان سعة الروح والعقل، وهذه السعة تتبدّل بحسب تبدّل الحقب والمراحل التاريخية؛ ولذا لابدّ ـ عند وضع القوانين الخاصّة بالمرأة أو الرجل، الصغير أو الكبير ـ من ملاحظة الواقع والطبيعة كي لا تكون مرفوضةً.

هل هناك قراءة نسوية للعالم وقراءة ذكورية للوجود؟

متى اعترفنا بوجود اختلاف بيولوجي ونفسي بين المرأة والرجل، هل يمكننا أن نقول: إنّ هناك فهماً نسويًا لهذه الدنيا؟ أي هل يمكن أن يكون لدى المرأة تفكيرٌ مختلف عن الرجل وعن الحياة وعن العلاقات بين أبناء البشر؟ وما هو تأثير ذلك على العلاقة بين الرجل والمرأة؟

لا أستطيع أن أعتبر هذا الأمر غير مقبول بشكل مطلق، نعم، قد تكون لدينا رؤية خاصّة بالمرأة عن العالم تختلف عمّا لدى الرجل، لكن لابد من بيان خصوصية هاتين الرؤيتين، فهل يقتصر الاختلاف على دائرة الأمور الاعتبارية والقيم، أم أنّه يشمل غيرها أيضاً؟

المسألة معقّدة؛ فنظرة المرأة تختلف عن نظرة الرجل في بعض الأمور حتماً، وهو ما يغني الحياة الإنسانية، ولا يوجب خللاً في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، فما المشكلة في أن يكون لدينا في هذا العالم رؤية فلسفية، ورؤية شاعرية، ورؤية علمية، ورؤية دينية، والى جانب ذلك رؤية ذكورية، وأخرى نسوية.

* * *

الإسلام، النسوية وسيادة الرجل

د. مصطفى ملكيان[*]

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

موضوعة المرأة والقراءات الثلاث للإسلام

تحدّثتم عن وجود قراءات ثلاث للإسلام في عالمنا المعاصر: القراءة المتحجّرة، والقراءة التقليدية، والقراءة التجديدية، هل يمكنكم أن تشرحوا لنا الفوارق الموجودة بين هذه القراءات فيما يخصّ موضوعة المرأة؟

لقد قمت بتقسيم القراءات الأساسية للإسلام ـ كما أشرتم ـ إلى ثلاثة أنواع، وذكرت ـ لدى استعراضي لها ـ أنّ بينها أحد عشر فارقاً، ولا بأس بذكر اثنين منها يرتبطان بمسألة المرأة:

الأوّل: تولي القراءة المتحجّرة اهتماماً خاصا لظاهر الدين، ولا تكلّف نفسها البحث عن روحه والمعنى المتضمّن وراء الكلام؛ لذا كان المنحى الذي تنحوه في التعاطي مع الكتاب والسنّة ذا نزعةٍ لفظية حرفيّة، لا تجد فيه عدولاً عن ظاهر اللفظ إلا نادراً، وهي بهذا تفترق عن القراءة التجديدية التي تسعى للبحث عن روح الدين وعن المعنى المتضمّن خلف الكلمات، وهذا الفارق القائم بين القراءة المتحجّرة من جهة والقراءة التقليدية والتجديدية من جهة أخرى له أثره الكبير على مناولة

(*) أستاذ جامعي بارز، أحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران اليوم، يحمل نزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية، له نقد على نظرية القبض والبسط، مترجم عن اللغات الأجنبية.

موضوعة المرأة.

الثاني: ويرجع إلى أنّ القراءة المتحجّرة قراءةٌ تشريعية، أي أنّها ـ وبعبارةٍ أخرى ـ ترى الدين منحصراً في الفقه، وترى في بقاء الفقه بقاءَ أساس الدين وكيانه، وأنّ حياة الإنسان كلّما كانت أكثر تطابقاً مع الفقه وأحكامه كانت أكثر إيماناً وتديّناً، أمّا القراءتان الأخريتان ـ التجديدية والتقليدية ـ فليستا ذات نزعة فقهية غالبة، وهما بهذا تمتازان عن القراءة المتحجّرة، نعم تمتاز القراءة التقليدية عن التجديديّة باهتمامها بالفقه أكثر، لكنّها لا تنظر إليه إلا بوصفه وسيلةً، أي أنّ مدى اهتمامها به يرجع إلى مدى الخدمة التي يؤدّيها في سبيل الوصول إلى الغاية المنشودة، فمتى كان الفقه أقلّ خدمةً في طريق الوصول إلى الهدف كان الاهتمام به أقلّ، كما أنّ القراءة التجديديّة لا تُولي الفقه اهتماماً يُذكر، بل تركّزه على الأخلاق والسلوك الأخلاقي، ولهذا الفارق أثره في البحث عن موضوعة المرأة أيضاً.

ويجمد أنصار القراءة المتحجّرة على ظاهر الآيات والروايات، ويعتمدون على ما تمّ استنباطه من الكتاب والسنّة قبل عشرة أو اثني عشر قرناً، ومن الطبيعي أن تكون النزعة السائدة لديهم هي الاتجاه نحو سيادة الرجل أو فقل: النزعة الذكورية، أمّا القراءتان: التقليدية والتجديدية، فتميلان إلى المرأة في نظرتها للأمور، نعم، يمتاز الفكر الإسلامي التقليدي بحضورٍ قويّ للبعد العرفاني، فللعرفاء منذ قديم الأيّام ـ سواء الإسلاميين منهم أو غيرهم ـ إحاطة بعلم النفس أو أنهم ـ بعبارة أخرى ـ يملكون وعياً أعمق للإنسان، ولذا تقلّ ملاحظتهم للفارق بين الرجل والمرأة، وفي الواقع ترتبط قوّة ملاحظة الفارق بين الرجل والمرأة بمدى اقتراب علم النفس عندنا للفهم العرفي للإنسان القديم (common sense).

اتجاهات النزعة الذكورية

ما هو مقصودكم من سيادة الرجل أو النزعة الذكورية في قراءة موضوعة المرأة؟

من المهمّ الاطلاع ـ بشكل أفضل ـ على مفهوم سيادة الرجل والمراد من هذه الكلمة، إنّ النزعات الذكورية مختلفة، ولا يمكننا اعتبار جميع الآراء ذات النزعة

الذكورية سواء، نعم لنا تصنيفها إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: وهي التي ترى في المرأة جنساً أدون من الرجل.

الفئة الثانية: وترى للرجل مجموعةً من الحقوق والامتيازات.

الفئة الثالثة: وترى في الأب استمرار النسل، لذا فهو صاحبه.

وتوضيحاً منّا لهذه الفئات، نتحدّث عنها بالتفصيل؛ فالفئة الثانية محض حقوقية، حيث المرأة لابد لها من استئذان الرجل في سلسلةٍ من الأمور، ولا يحقّ لها القيام بمجموعةٍ من التصرّفات، فالرجل هو الذي يحدّد لها وظيفتها، أمّا الفئة الأولى ـ أي التي ترى المرأة أدون من الرجل ـ فلا تقرأ الموضوع من زاوية حقوقية، بل تعتمد قراءة الخارج وعالم التكوين، ومثال ذلك: أرسطو الذي ادعى أنّ في المرأة نقاط ضعفٍ أخلاقية أكثر من الرجل، وهذه الدعوى تنظر إلى عالم التكوين والخارج، ولا أريد أن أتحدّث هنا عن صواب نظرية أرسطو أو خطئها، فما أهدفه أنّه لم يُشد رؤيته هذه على المعايير الحقوقية.

مثالٌ آخر أيضاً هو الخواجة نصير الدين الطوسي، الذي يعتقد ـ كسائر أعلامنا ـ أنّ المرأة إنما خُلقت لخدمة الرجل؛ فقد ذكر في كتاب (أخلاق ناصري) أنّ الله عز وجل خلق الرجل، ووجد بعد ذلك أنّ استمراره في هذه الحياة يتوقّف على تأمين مجموعةٍ من الحاجيات، ومن هذه الحاجيات بقاء النوع، كما لابدّ له من الخروج من بيته وبقاء شخصٍ في منزله يعتني به ويحفظه في غيبته، فلو أراد الله أن يوكل هذين الأمرين إلى شخصين لكان في ذلك كُلفة زائدة، فخلق الله مخلوقاً يؤدّي كلتا الوظيفتين، فكانت المرأة هي هذا المخلوق الذي به يتمّ حفظ النوع، كما ويقوم بخدمة الرجل أيضاً، فلاحظوا هذه النزعة الذكورية في هذه النظريّة.

نعم، هذه النزعة الذكورية ـ وكما ذكرنا ـ تضعف وتشتدّ، لكنّ الفئات الثلاث المتقدّمة تشترك في أصل وجودها، ولا ترتبط هذه النزعة بالإسلام، بل لدى العديد من الأديان الأخرى مثلها، فمثلاً ورد في تعاليم بوذا أنّه لا ينبغي للراهب الاعتماد على المرأة، بل لابدّ له أن يضع في خاطره دوماً أنّها تجسّد الاحتيال والخديعة، كما جاء في التعاليم اليهودية أنّ على الرجل عندما يستيقظ صباحاً أن يشكر الله؛ لأنّه لم يخلقه أنثى، وطبق ما تمليه التعاليم الهندية، على المرأة أن تُقدم على إحراق نفسها

بالنار التي يُحرق بها جسد زوجها المتوفى.

إنّ ملاحظة القراءات الثلاث الموجودة إسلامياً: المتحجّرة، والتقليدية، والتجديدية، سوف تبدي لنا ـ وبوضوح ـ اختلاف النزعة الذكورية فيها، ففي الفكر المتحجّر تشتدّ هذه النزعة، فيما تكون أقلّ شدّةً في الفكر التقليدي؛ لأن الإسلام يمتاز بنزعةٍ إنسانية أخلاقية، أمّا الإسلام التجديدي فهو يعطي للعقل دوره ويرى في حقوق البشر ـ على ما أقرّه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م ـ مظهراً لهذه النزعة العقلية.

إلى أيّ حدٍّ يخضع التفسير الديني والفكر الديني في نزعته الذكورية إلى ثقافة الزمن، والى أيّ حدّ يخضع للتعاليم الدينية؟ بعبارة أخرى: إلى أيّ حدّ يرتبط في واقعه بذاتيات الدين وعرضياته؟ ألا تدلّنا هذه الخصوصية المشتركة بين الأديان على تأثرها بالمجتمع المحيط بها؟

نعم، الأمر كما ذكرتم، فالنزعة الذكورية لدى أتباع الأديان المختلفة، وأتباع الدين الإسلامي أيضاً، ترجع إلى أنّ مؤسّسي هذه الأديان والمذاهب ـ سواء في حالة تلقّيهم للوحي من عالم الواقع أو في مقام إبلاغهم ما تلقّوه لمخاطبيهم ـ كانوا خاضعين لتأثير ثقافة زمانهم.

لكن لابدّ من الالتفات إلى أمرٍ مهمّ، وهو أن احتواء الأديان جميعها على مجموعةٍ من الحقائق المرتبطة بالإنسان لا يبرّر لنا الحكم عليها كلّها بالخطأ، ومن جملتها الفوارق الموجودة بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، نعم، لا تبلغ هذه الفوارق درجة اعتبار المرأة الحدّ الفاصل بين الإنسان والحيوان كما قاله بعض قدمائنا، إنّ ما أريد قوله هو أنه لا يمكننا غضّ الطرف عن الاختلاف الموجود بين الرجل والمرأة في مختلف المجالات، وصرفه عن بعض الخصوصيات الحقيقيّة الواقعيّة.

يتحدّث أحد أهمّ رموز الدراسات الإنسانية في عالمنا المعاصر، ويدعى كين ويلبر (ken willber) ـ وهو شخص قلّ نظيره؛ لما يتمتّع به من اطلاع على تقاليدنا الدينية وعلى مختلف مذاهب الأنسنة وعلم النفس، وهو كذلك من أهل الكشف والشهود ـ يتحدّث عن الفارق بين الجنسين بما يرجع إلى أنّ الرجل والمرأة يفترقان كافتراق رتبتين من رتب الروح، لكننا كلّما ارتقينا في هذه الرتب وذهبنا بها بعيداً زال

الفارق المذكور، وهذا رأي أؤيده أنا أيضاً.

وخلاصة القول: إنني أُقرّ بأنّ كثيراً من الآراء التي كانت متعارفةً في ثقافة ذلك الزمان الذي عاش فيه مؤسّسو الأديان والمذاهب، راسخةٌ فيها، وبوصفي مسلماً مجدّداً يحقّ الفصل بين هذه الآراء وبين الدين، وأن أعمل على استنطاق المعنى الموجود وراء اللفظ، أو كما سمّيتموه أنتم: عرضيات الدين، مع الالتزام في الوقت عينه بما توصّلت إليه الأبحاث العلمية من اختلافات موجودة بين الرجل والمرأة.

الاختلاف الطبيعي بين الجنسين ومديات التأثير

لا شك في وجود فارق بين مقولتين: الأولى إنّ بين الرجل والمرأة اختلافات طبيعية ونفسية، والأخرى إنّ الرجل أفضل من المرأة، هل يوجد في عالمنا المعاصر أثرٌ لهذا التفاوت الطبيعي والنفسي في تحديد حقوق الرجل والمرأة ونوع العلاقة بينهما؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل لكم أن تصفوه لنا؟

ما أراه أنّنا عاجزون عن جعل هذا الاختلاف التكويني الموجود بين الرجل والمرأة سبباً لوقوع اختلاف في القيم، وما أقصده من الاختلاف التكويني هو التفاوت الطبيعي والنفسي، أي التفاوت الموجود بين الرجل والمرأة من جهة الجسم والعقل، وأعلى منه من جهة النفس، فإنّ هذا التفاوت هو ما اصطلح عليه بالاختلاف التكويني.

وكما ذكرت، لا يمكننا جعل هذا الاختلاف التكويني منطلقاً لاختلاف قيمي؛ لذا لا يمكننا الحديث عن وجود نظام أخلاقي وحقوقي خاصّ بالرجل، ونظام أخلاقي وحقوقي خاص بالمرأة، ومع ذلك لا يمكننا ـ أيضاً ـ إنكار تأثير هذا الفارق التكويني على مجالات العلاقة بين الرجل والمرأة، فمثلاً لو كنت أتولّى إدارة شؤون مجتمعٍ ما فلابدّ لي ـ خلال عملية تنظيم الوظائف والعلاقات بين مختلف الطبقات الاجتماعية، ومنها علاقة الرجل والمرأة ـ من ملاحظة الفوارق النفسية الموجودة، نعم ما لا يمكن القبول به أو الدفاع عنه هو الفرص غير المتكافئة، وإلا فمبدأ الاختلاف لا يمكن إنكاره.

فما لا ينبغي فعله وتكريسه، بل يوصف بالظالم اللاإنساني، هو التمييز في

الفرص، أي أن نوفّر للرجل فرصاً لا نوفّرها للمرأة أو العكس، أمّا إذا قمنا بتوفير فرص متكافئة لكلا الطرفين فقد يؤدّي الاختلاف النفسي التكويني الموجود بين الرجل والمرأة إلى قيامها باختيار وظائف مختلفة غير متساوية.

لنفترض أنّ مديراً لروضة أطفال ذهب بهم إلى حديقة ألعاب، وأطلق لهم حريّة اللعب إلى فترةٍ ما، دون أن يفرض عليهم أيّ نوعٍ من القيود، إنّ ما ستختاره البنات قد يختلف عما يختاره الصبية، لا أريد أن أنكر أنّ للتربية دورها في ميل الذكور إلى نوعٍ من الألعاب، كما أنّ لها دورها في ميل الإناث لنوعٍ آخر، لكننا حتى لو افترضنا عدم وجود أيّ نوع من التلقين فإنّ ذلك لا ينفي وجود فوارق نفسية موجبة لامتياز الأدوار الاجتماعية.

لكنّ هذا الفرض الذي ذكرتموه غير قابل للاختبار؟

نعم، الأمر كما ذكرتم.

إنّ هذا المثال يرتبط بما ينبغي معرفياً ومنهجياً؟ فلنفترض أنّ مقولة: الرجل أقوى بُنيةً من المرأة، هي واقع بيولوجي، ونتيجة ذلك ضرورة إيكال الأعمال التي تحتاج إلى نوعٍ من القوّة إلى الرجل، لكنّ هذه الضرورة ضرورةٌ معرفية ومنهجية، أمّا سؤالنا فينصبّ على ما ينبغي أخلاقياً وحقوقياً، ففي هذا المجال كيف تنعكس الفوارق الموجودة بين الجنسين؟

أنا لا أقول: (ينبغي) حتى في البحث المنهجي، بل ما أُريد قوله هو أنّنا مطالبون بإيجاد فرص متساوية، لا إيكال هذا العمل للرجل وذاك للمرأة، فمتى أوجدنا فرصاً متساوية من الممكن ـ وبسبب هذا الاختلاف البيولوجي والنفسي ـ أن تتّجه المرأة نحو نوعٍ معيّن من الأعمال فيما يتّجه الرجل نحو نوعٍ آخر، وهنا لا معنى لكلمة: ينبغي، إذ مع إيجادنا لفرصٍ متساوية سوف نفتح الباب ليسير كلٌّ على ما يقتضيه قوامه وبُنيته الوجودية، وبذلك يقوم باختيار دوره الذي يريد القيام به.

أمّا في باب الأخلاق والحقوق، فأميل ـ شخصيّاً ـ إلى الالتزام بالنظرية العقدية القاضية بضرورة العمل بمقتضى العقد الذي يتمّ التوافق عليه والرضا به، فمتى رضي الطرفان صارا ملزمين بالتنفيذ.

ابتعدنا قليلاً عن الموضوع الأساس، ولابدّ لنا؛ لترتيب البحث، من العودة إلى السؤال الأوّل، فإذا أمكنكم شرح أوجه الاتفاق والاختلاف في صورة المرأة في الإسلامات الثلاثة التي أثرتموها ؟[1].

إنّ وجه التشابه بين الإسلام: الأول، والثاني، والثالث، أنّها جميعاً لا تملك رؤيةً متكاملة ومنسجمة عن موضوعة المرأة، أي أنّ في كل من هذه الإسلامات مواقف ذات نزعة ذكورية، لكنّها في داخلها تحمل تعارضاً ظاهرياً، وسوف أقدّم لكم أنموذجاً عن القراءة الأولى للإسلام؛ فقد ورد في الروايات المضامين التالية: كلّما ازداد إيمان الرجل ازداد حباً للنساء، وكلّ من يزداد حباً لنا أهل البيت يزداد حباً للنساء، حُبّب اليّ من دنياكم اثنان: النساء والطيب، وحُبّب إليّ من دنياكم هذه ثلاث: النساء والطيب وقرّة عيني في الصلاة، كما ورد من طريق أهل السنّة.

والمستفاد من هذه الروايات كون حبّ النساء من أخلاق الأنبياء، كما تصوّر لنا هذه الروايات ـ وبأفضل بيان ـ كون حبّهنّ أمراً ممدوحاً.

لكن في روايات أخرى ورد أيضاً: الفتن ثلاث وأحدها حبّ النساء، وأنّ المرأة سلاح الشيطان، ومن يحب النساء فلن ينتفع من دنياه بشيء، وإنما يعصى الله بست خصال: حبّ الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام، وحب النساء ... ليس لإبليس جندٌ أفضل من اثنين: الغضب والنساء، والنساء أهمّ من الغضب.

ومثل هذه الموارد كثير، والتعارض بينها وبين سابقتها بيّنٌ واضح.

أمّا في الإسلام الثاني، فالتعارض وعدم التلاؤم يظهر فيه بوضوح؛ وذلك في مجموع كلمات الفقهاء وعلماء الأخلاق والمتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، فنجد ـ مثلاً ـ في كتاب (كيمياء السعادة) للغزالي ما يلي: فعن النبي أنّه إنما يخاف على أمته من

---

(١) ما يمكن أن يكون مراداً من الإسلام ثلاثة أمور: الإسلام الأول، وهو عبارة عن مجموعة النصوص المقدّسة لدى المسلمين، أي الكتاب والسنّة، ممّا يحكي أقوال من هو فوق أن يُسأل عنها وأفعاله. أمّا الإسلام الثاني، فيعني مجموعة الكتب والرسائل والمقالات التي بقيت من المسلمين السابقين ووصلت إلينا، فيما يعني الإسلام الثالث الإسلامَ في مقام العمل، أي مجموع الأعمال التي قام بها المسلمون منذ البداية وإلى الآن، مضافاً إلى كافّة الظروف والأوضاع المترتّبة على ذلك.

بعده فتنة النساء، وحقّ الرجل على المرأة أن تجلس في البيت ولا تخرج دون إذنه ولا تقول له إلا الحسنى، وتطيعه ولا تطلب منه الطلاق، وحقّ الرجل على المرأة عظيم، بل إنّما خلقت المرأة لخدمته، وفي الرواية أنّه لو كان لأحد أن يسجد لغير الله لكان على المرأة السجود لزوجها.

ومن الصدف أنّ مشابهاً لهذا الكلام ورد في الكتاب المقدّس للهنود، وأنّ على المرأة الملتزمة بالتعاليم أن تعبد زوجها بوصفه ربّاً لها، وإن كان فاقداً للفضيلة وأيّ صفةٍ حسنة.

ومن جملة ذلك، أنّه على المرأة أن تقصر همّها على القيام بوظائف البيت، والاهتمام بمصالحه، وبما يقتضيه نظام الحياة؛ لأنّها إن لم تشغل نفسها بترتيب البيت وشؤون الأولاد وتفقد مسائل الخدم ولم تقصر همّها على هذه الأمور فسوف يجرّها ذلك إلى الزينة والخروج من المنزل، والاشتغال بالنظر إلى الأجانب من الرجال.

إجعل لنفسك هيبةً في نفس المرأة حتى لا تتمنّع عن امتثال أوامرك ونواهيك أو تهملها، وهذا هو أهمّ شرطٍ في إدارة البيت.

من جهةٍ أخرى، نجد في الإسلام الثاني نظرةً إنسانية للمرأة تحمل محبّةً لها، لا سيما عند العرفاء، وبهذا يظهر التعارض داخل الإسلام الثاني، فمثلاً يوصي مولانا جلال الدين الرومي في كتاب (فيه ما فيه) الرجالَ بعدم حبس المرأة في بيتها، ويقول: إنّ الرجل الذي يقوم بحبسها في البيت يظنّ أنّ ذلك يعود بالنفع عليها وعلى المجتمع، فيما يسيء في الحقيقة لها وللمجتمع، ثم يقدّم مثالاً لذلك يقول:

ضع خبزك تحت إبطك وامنع الناس منه

وقل لن أعطي خبزاً لأحد حتى لو استحقّه

فإنّه وإن كان الخبز متوفراً والناس لا يأكلونه

لكنّك حيث منعتهم منه فسوف يرغب جميع الخلق به

لا سيما إذا احتفظت به لسنين وأنت تكرّر أنّك لن تعطيه لأحد

فإنّ رغبة الناس فيه ستزداد، فالإنسان حريصٌ على ما منع منه

وكذلك المرأة، فإنك إن أمرتها بالاستتار ومنعتها الخروج فسترغب حينئذ

بهما وسيزداد الناس شغفاً بها فأنت بفعلك هذا رغّبت الناس بها وأردت الإصلاح وهو عين الفساد فإنها إن كانت جوهرة يأبي طبعها فعل الفساد فمنعك وعدمه سواء فهي لن تفعل ما فيه الفساد واعلم أنّ المنع لن يفيد سوى زيادة الرغبة.

إنّ الذي يظهر لنا من هذا كلّه أن بين الإسلام الأول والثاني والثالث نقطة اشتراك كونها لا تملك رؤيةً منسجمة داخلها تجاه موضوعة المرأة.

مسألة اختصاص الخطاب القرآني بالرجال

يقال أحياناً: إنّ المرأة لم تكن موضع خطاب في النصوص المقدّسة، فما هو رأيكم بهذا القول؟

يرتبط ذلك بالنحو الذي تتمّ به عملية تفسير النص القرآني، فقد انقسم المفسّرون - مثلاً - في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، إلى العديد من الاتجاهات التفسيرية، فالغزالي يفسّر معنى القوام بالمسلّط، ويصرّح في كتاب (كيمياء السعادة) أنّ معنى قوله: الرجال قوامون، أن الرجل لابد له وأن يبقى مسلّطاً على المرأة، بعضٌ آخر يفسّر القوام بمن يقوم بتأمين حاجاتها، فيكون مفاد الآية أنّ الرجل هو من تقع على عاتقه وظيفة تأمين حاجات المرأة، وبهذا نلحظ كيف أنّ شخصية المفسّر تلعب دورها في نوع التفسير، حتى أنّ بعض التفاسير قد تتعارض مع ظاهر آيات أخرى، مثل ما ورد في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾، أي لا تفاوت إطلاقاً في خلق كلٍّ من الذكر والأنثى.

وورد في مجمع البيان أنّ أسماء بنت عميس لمّا رجعت من الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، دخلت على نساء رسول الله، فقالت: هل نزل فينا شيء من القرآن؟ قلن: لا، فأتت رسول الله، فقالت: يا رسول الله! إنّ النساء لفي خيبة وخسار،

فقال ﷺ: وممّ ذلك؟ قالت: لأنهنّ لا يذكرن بخيرٍ كما يُذكر الرجال، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً

وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٣٥)، لكن لما كان حجم ما ورد في الروايات حول المرأة أكثر، كان التعارض بينها أشدّ.

ما هي الفوارق الموجودة بين الإسلامات الثلاثة حول المرأة؟

يُمكننا القول: إنّنا كلّما سرنا من الإسلام الأول إلى الثاني فالثالث، اتصفت قراءتنا بالسلبية بشكل أكبر، إنّ ما جعل مكانة المرأة في الإسلام الثاني والثالث بهذا النحو هو الغفلة عن الأسلوب المتّبع إسلامياً، وسوف أُقدّم لذلك مثالاً بسيطاً: فلنتصوّر أنّ صاحب عملٍ قام بتوظيف عاملٍ عنده وإعطائه أجره الشهري بمقدار ألف تومان، وفي السنة الثانية رفع له أجره إلى ألفين، وفي الثالثة إلى عشرة، وهكذا إلى السنة العاشرة، وفيها مات ربّ العمل، وكان العامل يتقاضى شهرياً مبلغ عشرة آلاف تومان، فاجتمع ورثة ربّ العمل؛ لتحديد ما ينبغي اتخاذه من إجراء حول أجرة العامل، وانقسموا إلى فريقين: جماعةٌ تبنّوا الالتزام بأنه حيث كانت زيادة أجرة العامل في السنوات السابقة هي الطريقة المعتمدة من قبل ربّ العمل فلابدّ من اتّباعها، أي زيادة ألفٍ في كلّ عام، أمّا الجماعة الأخرى فذهبت إلى أنّ أجرة العامل لابدّ وأن تبقى على ما كانت عليه لحظة موت ربّ العمل، ويعتمد هؤلاء على آخر عقدٍ جرى بين العامل وربّ العمل، فيرون فيما قام به مورّثهم قداسةً لا ينبغي تجاوزها حتى لو بقي ذلك العامل في العمل أربعين سنةً تالية.

وإذا أردنا ملاحظة أداء الجماعتين، نجد أن الجماعة الأولى تعتمد في الواقع على الإيقاع النمطي الذي كان يسير عليه ربّ العمل، فيما ترى الجماعة الثانية فيما أمضاه والدهم قداسةً؛ فيعتمدون على ظاهر ما كان، فأيّ الرأيين أوفى للمورّث وأقرب لما كان يسير عليه؟ إنّ الرأي الأول هو الأقرب والأوفى.

والإنصاف أنّ النبي ﷺ ـ وسعياً منه لتحسين ظروف المرأة ـ اعتمد أسلوباً استمرّ به ثلاث وعشرين سنةً من حياته، فكان يتقدّم في كلّ عام خطوةً نحو الهدف المنشود، ألا وهو تحسين ظروف المرأة، لكنّ بعض الفقهاء غفلوا عن هذا المنهاج النبوي؛ فاعتمدوا آخر ما أقرّه النبي لها وتوقفوا عند ذلك، إنّ الذي يكفي لبيان صحّة هذا الكلام هو ملاحظة وضع المرأة في الجزيرة العربية عند بعثة النبي، فالمرأة لم

تكن تملك شيئاً بل كانت بنفسها جزءاً من الأملاك، وكان الزواج نوعاً من البيع والشراء، كما كان الرجل إذا نفر من نسائه قام بمبادلتهن، لقد كان في المجتمع آنذاك ما يقرب من سبعة وعشرين نوعاً من التعامل الجنسي غير الإنساني معها، إنّ هذه الشواهد كلّها تدلّ على مدى تحقير المجتمع لها آنذاك.

أمّا ما قام به النبي، فقد كان العمل طوال فترة البعثة على تغيير هذه الظروف بالنحو الذي يتناسب مع المجتمع آنذاك، والآن يذهب الفقهاء إلى أنّه لابدّ من العمل على طبق آخر ما قام به النبي وإلى يوم القيامة، لكنّهم لو تأمّلوا في الأسلوب الذي اعتمده النبيّ والطريقة التي كان يسير عليها بالشكل الذي يتناسب مع الظروف المحيطة بزمانه لم يصل الإسلام الثاني أو الثالث إلى ما هو عليه، ولذا كانت الحال أننا كلّما سرنا من الإسلام الأول إلى الثاني فالثالث اتسمت رؤيتنا للمرأة بالسلبية.

هل ينحصر ما ذكرتموه بموضوع المرأة؟

لقد كرّرت القول: إنّ الدليل الوحيد الذي يمكن قبوله لإثبات لزوم تقليد الفرد المسلم للفقيه الحيّ، هو أنّ الفقيه الحيّ يرتبط بزمانه ويقوم بالعمل على استمرار حركة الإسلام فيه، والمشكلة التي ذكرناها لا تنحصر بموضوع المرأة.

قلتم في حوارٍ أجرته معكم أسبوعية (راه نو/ الطريق الجديد): إنّ علم الفقه الذي يتمتع بسلطةٍ واسعة في الحوزات العلمية بدأ يفقد أهميّته شيئاً فشيئاً، وبدأ علم الكلام والفلسفة يلعبان دوراً هاماً في الساحة الحوزوية، ما هو تأثير ذلك ـ بنظركم ـ على رؤية علماء الدين والمجتمع الديني للمرأة؟ وبعبارةٍ أخرى: استيعاب الفلسفة لعلم الفقه وبروز علم فلسفة الفقه هل سيكون له تأثيره على الأحكام المتعلّقة بالمرأة؟

إن كان ما أتوقّعه صحيحاً ـ وأنا مصرٌّ على صحّته ـ فسوف يصبح الفقه تحت ظلّ الفلسفة والكلام، وإحدى نتائج ذلك نموّ فلسفة الفقه، وفي هذا الفرض سوف تختلف رؤية علماء الدين والمجتمع الديني لقضايا المرأة، ولا بدّ لي من أن ألفت النظر هنا إلى أمرين:

الأول: أطرحه استناداً إلى نظرية تشارلز كولي (charles hurton cooley) عالم الاجتماع الأمريكي المعروف؛ حيث يقول: لكلّ إنسان خمسٌ من الأنا:

١ـ الأنا الواقعية الحقيقية، ولا يعلمها إلا الله.

٢ـ صورة الأنا عند الذات.

٣ ـ صوّرتها عند الآخر.

٤ ـ تصوّر الآخر لتصوّر الذات.

٥ ـ تصوّري لتصوّر الآخر عن صورة الأنا عندي، وأقول ـ استناداً إلى هذا الكلام ـ: إن تغيّر نظرة رجال الدين والمجتمع الديني للمرأة ونظامها الحقوقي يرتبط بالإجابة عن سؤالين: ما هو التصوّر الموجود لدى المرأة عن نفسها؟ وما هو تصوّرها لتصوّر الرجل لها؟

ما أراه أنّ الحركة النسوية أكّدت ـ إلى الآن ـ على أمرين فقط هما: تعريف المرأة، وتصوّر الرجل لها، ومزيد نجاح هذه الحركة يرتبط بمدى اهتمامها بالأسئلة الأخرى مثل: ما هو تصوّر المرأة لنفسها؟ وما هو تصوّرها لصورتها في وعي الرجل؟.

الثاني: على المرأة أن تدخل بنفسها عالمَ علم الكلام والفلسفة، حتى تملك بنفسها تصوّراً عن الدين؛ لتقوم بدورها بالتأثير على التصوّر السائد عنها لدى علماء الدين والمجتمع الديني، إنّ الحركة النسوية ابتدأت حركةً سياسيّة أول الأمر، ثم ابتدأت بالابتعاد عن ذلك شيئاً فشيئاً، لا سيّما في السنوات العشرين الأخيرة، والنسوية الآن تعني النظر إلى العالم برؤية نسوية، وليس عبثاً أن يبدأ اليوم الحديث عن نظريةٍ معرفيّة نسوية؛ فمن النساء المعروفات في هذا المجال ساندرا هاردينغ (sandra harding)، وهي من فلاسفة العلم في عالمنا المعاصر، وهي ترى أنّ نظرية المعرفة كانت ـ إلى اليوم ـ خاضعةً لتأثير سلطة الرجل، لكنّ الوقت حان لكي نصل إلى نظريّة معرفةٍ نسوية؛ لأننا غدونا قادرين على مطالعة الأشياء بعين نسوية.

فإذا كان من الممكن النظر إلى الأشياء برؤيةٍ نسوية وعدم حصر التفاسير بالتفسير الذكوري، فهذا يعني أنّ الوصول إلى تفسيرٍ نسوي للكتاب والسنّة لم يعد أمراً بعيداً؛ لهذا نرى أنّه بات لابد للمرأة من ولوج هذا الميدان بإصرارٍ وتصميم، لتعرض ما تراه وتملكه من تصوّرات للوجود.

كيف سيكون هذا التأثير؟

ما أعتقده أنّنا عندما نقوم بتغيير رؤيتنا الفلسفية فإن الكثير من تصوّراتنا

القديمة ستتبدّل، لا سيّما في مجالين: أحدهما تصوّرنا للطبيعة الإنسانية والعلاقة بين الرجل والمرأة، والآخر تصوّرنا للعلاقة بين الإنسان وخالقه؛ لأنّ التصور الذي لا زال سائداً عن العلاقة بين الإنسان وربّه يشبّهها بالعلاقة بين الرئيس أو ربّ العائلة مع أعضاء عائلته، أي أنه تصوّر ذو نزعةٍ ذكورية، والذي يعنيه تبدّل مثل هذا التصوّر أن يكون لذلك تأثيره ليس على الفقه فحسب، بل على الأخلاق أيضاً.

تحدّثتم عن وجود نظريّة معرفةٍ نسوية، ففي أيّ مرحلةٍ هذا المشروع المعرفيّ الجديد؟

سأبيّن ذلك بإيجاز، إنّ نظرية المعرفة النسوية تتقدّم في خمس مراحل على يد نساء من أتباع الحركة النسوية، وهنّ أكاديميات من أصحاب المعرفة وفلاسفة العلم، إن نظرية المعرفة ـ وكما تعلمون ـ لا تزال تعتمد على العقل فقط، ولا ترى للأحاسيس والعواطف دوراً، ومن المراحل الخمس التي تبحثها النسوية اليوم وبشكل جاد، أنّ معرفة عالم الواقع لا يُمكن لها أن تتمّ عبر الاستفادة من العقل فقط، بل لابد من الاستفادة في سبيل ذلك من الأحاسيس والعواطف؛ ولهذا السبب يُعتقد بأن علم نظرية المعرفة بتمامه وإلى اليوم يعتمد على نظرةٍ ذكورية، ضعيفة، أحادية؛ لأنّ الرجل ـ مقارناً بالمرأة ـ يملك إحساسا أضعف وعاطفةً أقلّ، مضافاً إلى أنّه يعتمد ـ لإثبات رجوليّته ـ على إبعاد المقدار المتوفر لديه من أحاسيس وعواطف.

وترى بعض الباحثات في هذا المضمار، مثل ساندرا هاردينغ، أنّ هذه الطريقة من التعاطي مع عالم الخارج خاطئة؛ لأن على الإنسان أن يتّجه لمعرفة الخارج بكلّ وجوده، ولا بدّ له من الاستفادة من الأحاسيس والعواطف بشكلٍ كامل، وأن يكون لها دورها في تشكيل تصوّره للعالم الخارجي.

والملاحظ الآن، أن الحركة النسوية دخلت نحو آفاق جديدة، ومن جملة ذلك ما يرتبط بنظرية المعرفة، وقد امتازت بأمرين: أولهما اقترابها من المدنية والحداثة. وثانيهما اقتراب ظاهرتها المعرفية من الوجودية « existentialism ».

أما الأول، فالحركة النسوية عندما تبحث في مسألة حرية المرأة وحقوقها تغدو حركةً نهضوية حضارية، وأمّا عندما تبحث في نظريّة المعرفة فإنها تقترن بظواهر غير حضارية.

وأمّا الثاني، فمن الواضح أننا إذا أردنا أن نكوّن معرفتنا للخارج بكلّ أنحاء وجودنا مع إدخال عواطفنا وأحاسيسنا في البين، فسنقترب بذلك من الوجوديّة.

هل هناك مجال لتحديد اختصاص الأسماء التي ذكرتموها قبل قليل؟

هيلاري روز (hilary rose)، اختصّت بالبحث عن وحدة العقل والقلب والبدن في معرفة العالم، ونانسي هارتسوك (nancy hartsock)، وتبحث حول الإحساس العيني والنسبي في المعرفة، جاني فلاكس (jane flax)، وتبحث حول آثار الظلم الاجتماعي للمرأة على موضوعة المعرفة، دورثي سميث (dorothy smith)، وتبحث حول نتائج نظرة المرأة لنفسها بوصفها أجنبية عن المعرفة، ساندرا هاردينغ، وتدرس التصور الجديد للمرأة وتأثيره على نظرية المعرفة.

الذي يبدو أنّ هذه الأبحاث إن كتب لها النجاح فستحدث تحولاً مهمّاً في نظرية المعرفة وتصوّر الإنسان للحقيقة؟

نعم، إنّ هذه النظريات الخمس الجديدة في عالم المعرفة تمتاز بصبغةٍ نسوية كاملة، وسوف يكون لها تأثيراتها المهمّة، ومن اللافت وجود فلسفة علوم طبيعية نسوية.

لقد دخلت النسوية الآن مجالات أكثر جدّيةً، وهي بذلك تشكّل عالمها، لقد جرت العادة عند الحديث عن النسوية أن يتصوّرها المخاطب ـ الموافق أو المخالف ـ حركةً تعمل على تحرير المرأة وإحقاق حقوقها، والأسوأ من ذلك تصوّرها حركةً هادفةً لإزاحة الرجل، إنّ الأجواء السلبية الموجودة في أفكار العامّة والدينيين حولها ترجع ـ في الأساس ـ إلى عدم وجود اطلاعٍ صحيح عليها؛ فواقع الحال اليوم أنّ المجتمعات الدينية والتقليدية تعتبر النسوية أمراً شبيهاً بالخروج عن الدين، وعندما نقول: إنّ المسلم الفلاني نسويٌّ فكأننا نصفه بالإلحاد.

من هنا، كان إصراري على تسمية النسوية في اللغة الفارسية: (زنانه نكري)؛ لأن استخدام ذلك يؤدّي إلى دراية المخاطب ـ الموافق والمخالف ـ بأنها في السنوات الثلاثين الأخيرة قد أبدعت أبحاثاً جديدة في مختلف العلوم، وأنّ بحثها علميّ أكثر منه ـ كما يتوهّم ـ حقوقيّاً واجتماعياً وسياسيّاً وعائليّاً، والحق أنّنا مطالبون بعرض النسوية على مستوى أبعد وأوسع، كما أنّ المصلحة تقتضي ذلك.

إنّ النسوية في الغرب حركةٌ واسعة جداً، فهي تحوي إحدى عشرة نزعة كلامية حول المسيحية، لا بمعنى نفوذها الساحة الكلامية، بل بمعنى تقديم تصوّر نسوي مقارن للتصوّر الذكوري، ولديهم الآن فرعٌ من العلوم هو الميتافيريقيا النسوية، وهي على أقسام ثلاثة معتمدة بشكل جدي.

والخلاصة أنّ النسوية تعني أنّ ما هو موجود الآن هو رؤية ذات نزعة ذكورية للعالم من الداخل والخارج، وأن الآراء التي تطرح اليوم خاصّة بالرجل، سواء في علم النفس أو الميتافيزيقيا أو الإيبستمولوجيا أو الأنطولوجيا.. والآن تسعى المرأة لأن تكوّن نظرتها للعالم، فتقدّم رؤيةً إلى جانب الرؤية الذكورية.

* * *

المرأة في التراث العرفاني
رابعة العدوية وسبيل العشق الإلهي

أ. بخش علي قنبري(*)

ترجمة: كمال السيد

العرفان في الدائرة الفكرية والثقافية للإسلام

الميل العرفاني إلى الله سبحانه مودع في أعماق البشر، ولا يوجد إنسان لا يتمتع بهذه النعمة المكنونة في فطرته، ولهذا لم ينحصر العرفان في دوائر محدودة؛ إذ اخترق جميع الحدود وانتقل عبر العصور ليصبح ظاهرةً إنسانية.

ولذا لا يخلو بلد من وجود عارف، فأينما اتجهنا حتّى إلى أقصى نقاط العالم وجدنا هناك من اشتهر وذاع صيته بين الناس بالعرفان.

غير أنّ العرفان ـ بوصفه ظاهرةً إنسانية ـ ارتبط بالبشر طبقاً لمستويات إدراكاتهم، فربما صادف من لا يتمتّع بالسعة والعمق المطلوبين، ثم راح ينظّر له ليكتسب صفةً ذاتية وقالباً مميزاً ربما يكون بعيداً عن المعنى الحقيقي للعرفان. والأسوأ من هذا أن يتحوّل العرفان إلى تجمّعات أو تشكيلات حزبية فيخطو خطوات في طريق تؤدّي به إلى الاضمحلال ونقض الأهداف والغايات السامية التي يرمي إلى تحقيقها، ليحلّ عرفان منخور من قشوره إلى لبابه، ويظهر بمظهر جديد لا يطاق، وقد امتدّ هذا البلاء ليشمل المدارس العرفانية المنتشرة في الماضي البعيد والقريب.

وهذه الظواهر اللامباركة ظهرت أوّل ما ظهرت في العرفان المنفصل عن تعاليم الوحي، فنشأ عرفان اتّسم بالسطحية بسبب الحرمان من ذلك الجانب بدل

(*) باحث في العرفان الإسلامي.

العرفان الذي يتمتع بالعمق والسعة.

أما العرفان الذي نشأ في أحضان الوحي فكان على العكس من ذلك، حيث اللبّ هو الأساس والتشكّل يأتي في الدرجة الثانية، وربما لا يأتي أبداً، أو لعله يأتي من أجل حفظ اللباب.

ومن هنا، فأي بارقة عرفان تنشأ في أحضان الرسالة الإلهية والرسولﷺ، أو الإمامعليه السلام، أو ولي من أولياء الله، ستكون مدعاةً لاتضاح الطريق وتضاعف النور وتجذر الغاية، ويمكن القول بجرأة: إنّ العرفان الإسلامي الأصيل قد خطا نحو نبع الحقيقة، وأن السالكين في هذا الطريق شملتهم المواهب الإلهية من الحق المطلق (الله).

ولكن ماذا نفعل مع الذباب الذي يحوم حول العسل ليلوّثه، ومن ثم يقع في قبضته ويحرم الآخرين من فيض نعمته؟!

ويمكن القول: إننا نشهد ثلاثة أنواع من العرفان في الثقافة الإسلامية:

١ ـ عرفان إلهي أصيل، وهو الذي ذكرنا آنفاً وهو محطّ نظرنا.

٢ ـ وعرفان يرتدي الصوف المخرّب.

٣ ـ العرفان الحديث المتأثر بمدّعيات عرفانية ناجمة عن أذواق العصر الجديد.

ومن خلال هذا التقسيم نكون قد فكّكنا بين العرفان والتصوّف.

وبالرغم من تصوّر البعض أن هناك وحدةً بين التصوف والعرفان، إلاّ أنّنا نصرّ على الفصل بينهما، ونؤكّد أن العرفان الأصيل لا يمكن أن ينضوي تحت أُطر من الألفاظ والتشريفات والقوانين وتسلسل الرتب، بل إنّه الإخلاص والتوحيد والإفادة من التجربة الدينية والعرفانية النابعة من العبودية لله عزوجل.

أمّا أولئك الذين يرتدون خرقة الصوف ويجعلون من الطريق إلى الله رتباً رسمية ومراحل ظاهرية فلا هم يعرفون المحبوب فيتعلّقوا به، ولا هم تذوقوا طيلة حياتهم طعم العشق الإلهي والعرفان الأصيل.

فهؤلاء لا يعرفون إلاّ مصالحهم، ولا يريدون إلاّ أنفسهم وإن تظاهروا بغير ذلك:

الذي يرتدي خرقة الصوف ولا خلقاً لديه

لم يشمّ للحب عطراً ولا حنّ إليه[1].

---

(١) ديوان حافظ، غزل ١٨٦.

وفي رأي المؤلّف أن أدعياء التصوّف ـ لا العارف الحقيقي الذي لا يفكّر في منصب أو مقام ولا يودّ أن يكون مرشداً ـ قنعوا بظواهر الفرقة والقناعة الظاهرية، بل إنهم فتنوا وفضلوا الثناء والمديح على الحب الإلهي فاحترقوا بأنانيتهم وهم لا يشعرون.

لا تذْع أسرار حبك للمدعيّ

إنّه يعبد ذاته ثم يموت(١)

وعلى كل حال، فإنّ العرفان في هذا المجال طريقة في صدد الكشف والاحتراق واعتبار جفاء المحبوب عين الوفاء، وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم: ((القرب الالهي))(٢) ولا شيء غير ذلك.

ومع كلّ هذا، فإننا نصطدم في تاريخ الإسلام بفريق ـ من خلال تمسّكه ببعض الروايات التي لا يُعلم صحّة سندها ـ يقدم على وضع أساليب ومراسم تشريفاتية يمكن القول: إنّها لا تمتّ إلى العرفان الإلهي بصلة، بل لقد نحتوا آلهةً وهميةً وظنوا السراب ماءً.

ولذا أُصرّ على أن أعتبر هذا اللون من التصوف سلبياً.

وفي أحضان الثقافة الإسلامية والشيعية ظهر عرفاء كبار من قبيل مولوي، وحافظ، والخواجة عبدالله، وفي العهود المتأخرة محمد تقي المجلسي، وميرداماد، وفي العصر الحاضر ظهر الإمام الخميني ﵀، ولم يكن لكلّ هؤلاء فرقة ولا تشريفات أو رتب صوفية أو ألقاب؛ ولا نغفل عن المرأة العارفة بين هؤلاء العرفاء الكبار، وما أكثر اللائي ظهرن وتألّقن في سماء العرفان والحب الإلهي.

ومن المفيد أن نذكر أنّ قطب العرفان هو النبي ﷺ الذي علم مكنوناته وأسراره، ووصيه الإمام علي بن أبي طالب ﵇، ومن علي انتقل هذا الميراث الإلهي.

فإذا أردنا أن نذكر الأنموذج الكامل للعارف فلا شكّ أنّ رسول الله ﷺ هو الأنموذج الأمثل والعارف الأكبر.

---

(١) المصدر السابق، غزل ٤٢٦.

(٢) ﴿فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ ص: ٢٥.

ولو تأمّلنا حياة أولئك العظماء لاكتشفنا نقطةً هامّة وهي الجمع الذي امتازوا به؛ وأعني بالجمع هموم المصير الفردي والجماعي، فهم يسيرون إلى الله وأجسامهم في الأرض وأرواحهم معلّقة بالملأ الأعلى[١]، قادةٌ للمجتمع وهداةٌ للإنسانية، فهم في قلب الحوادث، وليسوا منـزوين أو منفصلين عما يجري حولهم، فعرفانهم ذو بعدين: فردي واجتماعي، وإنّك لتجد الأنموذج الجليّ في مدرسة الإمام علي عليه السلام، ونهج البلاغة الكتاب والمنهج والشاهد على هذه المدرسة.

فتجد العرفاء على مسار الزمن قد انتهلوا منه كلٌّ حسب طاقته، وما تحمّلته نفوسهم وأرواحهم، فغاية العرفان الأصيل ليست العزلة والإنزواء، بل هو وثيق الصلة بالمجتمع، وهو الذروة في مراحل العرفان الأصيل، وكثير لم يبلغوا هذه المرحلة، وما استطاعت نفوسهم الارتفاع إلى ذلك فظلّوا في منتصف الطريق.. ظلّوا في إطار فرديّتهم، ولم ينتقلوا إلى مرحلة حمل هموم المجتمع والآخرين، وإخفاقهم في اجتياز هذه المرحلة ليس دليلاً على القول بأن العرفان الأصيل هو عرفان فردي، بل إنه فردي واجتماعي، ولكلّ منهما درجات.

لقد كان الإمام الخميني في هذا العصر الأنموذج الذي تحقّقت فيه أبعاد العرفان الأصيل.

ويجب الاعتراف بأنّ المرأة قد سلكت هذا الطريق أُسوةً بالرجل، وربما سبقته وامتازت عليه أحياناً في بعض فصول التاريخ، ولقد ظهرت المرأة المتصوّفة مع بدو ظهور الحركات الصوفية، أي منذ القرن الثاني الهجري، بل يمكن القول: إنّ المرأة كانت رائدةً في بعض الجماعات الصوفية؛ إذ يبرز أنموذج رابعة العدوية (١٣٥ هـ أو ١٨٥ هـ)، حيث تعدّ في طليعة النساء المتصوّفات، وفي الحقيقة يمكن اعتبارها ممن فتح في عالم السير والسلوك أفقاً جديداً، فكانت في طليعة الزاهدين والزاهدات[٢].

مرتكزات المرأة في العرفان

اختلفت الآراء في المرأة وجوداً إنسانياً ودوراً، فبعض يرى أنّ وجود المرأة

---

(١) «... وصحبوا الدنيا بأبدانٍ أرواحها معلّقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه والدعاة إلى دينه». نهج البلاغة، الحكمة ١٣٧.

(٢) كياني حسن، تاريخ الخانقاه في إيران: ٢٥١، مكتبة طهوري، طهران، ١٩٩٠م.

من الرجل وللرجل؛ يعني أنّها خلقت من ضلع الرجل، وغائية خلقها وهدفه خدمة الرجل والكون تحت تصرّفه، فيما يرى بعض آخر أنّها من الرجل ولكنها ليست له بل لنفسها

هي، ويرى فريق ثالث أنّ المرأة والرجل مخلوقان من نفس واحدة، ولكلّ منهما منـزلته، وأن الغاية من خلقهما بلوغ الكمال، وكلّ على حسب سعيه في الوصول إلى ذلك الهدف المنشود.

ذلك كلّه مع التأكيد على وجود من ينظر إلى المرأة نظرةً سلبية في وجودها ودورها؛ أي أن هناك من يعتبرها من وسائل الشيطان في إثارة الفتنة والإغراء.

ولذا فهم يحذّرون الرجل من الوقوع في حبائل النساء.

وفي عالم التصوف من يعتبر الاقتران بالمرأة إتلافاً للعمر، ولذا فهناك من يوصي الرجال بالامتناع عن الزواج، من هنا يعتبرون بلوغ المرأة مرتبةً من مراتب العرفان من المستحيلات، وأنّ شخصية المرأة تتحدّد فقط في طاعتها وخضوعها لأوامر الرجال.

ولو ألقينا نظرةً على الآثار التقليدية للصوفية لوجدنا أنّ بعضاً من المتصوفة قد تعامل وفق هذه الرؤية مع المرأة؛ إذ وصل ببعضهم حدّ الامتناع حتى عن استخدام صيغ التأنيث في المفردات، وكأنهم لا يعتبرون المرأة إنساناً، وهناك من المتصوّفة من لا يتناول طعاماً تسهم المرأة في طبخة أو إعداده، ولا يمدّ إليه يداً ولا يتناول منه لقمةً واحدة، حتى زواجهم ـ لو حدث ـ كان لديهم لوناً من ألوان الرياضة الروحية؛ لأنهم ينظرون إلى الحياة الزوجية بوصفها حياةً جهنميّةً، وأنّ الصوفي بصبره وتحمّله لزوجته الوسخة والقبيحة والسيئة السلوك سوف يبلغ مراتب أعلى وأعلى[١].

المعصية الأولى

من مرتكزات الصوفية الأساسية في نظرتهم السلبية إزاء المرأة، أنّها عندهم المعصية الأولى[٢]، والتي في ارتكابها طُرد آدم من الجنة، وحرم من الحياة الخالدة فيها.

---

(١) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٢٦٠، نقلاً عن نفحات الأُنس .

(٢) Orignal Sin

فهناك من العرفاء من يحمّل حوّاء مسؤولية هذه المعصية؛ لأن آدم قاوم وساوس الشيطان، ولكن إصرار حواء دفعه إلى ارتكاب تلك المعصية.

ويعدّ مولوي أحد الذين حمّلوا حواء مسؤولية ما ارتكبه آدم، ففي أشعاره يعتبر المرأة سبباً في خروج الإنسان من الجنة وهبوطه إلى الأرض، ويعتقد بأنّ هناك صفات حيوانية مودعة في ذات المرأة تمنعها عن مواكبة الرجل في طيّ الطريق والوصول إلى المنازل العالية، يقول:

إنّ أول الأسباب وآخرها في هبوطي هي المرأة

فلقد كنت روحاً ثم أصبحت بدناً[١]

واعلم أن نوم المرأة أقلّ من نوم الرجل

كل ذلك لأنها ناقصة العقل ضعيفة الروح[٢]

وعلى هذا يرى مولوي المرأة سبباً في هبوط آدم من الجنّة، وهذا ما أدّى إلى ضلال البشرية عبر تاريخها والعصور التي مرّت بها؛ لقد تنكّبت الإنسانية خلال التاريخ عن مسير الحق والعدل والدين والعشق السماوي، وذلك كلّه حصل بسبب ما تعانيه المرأة من نقصٍ في عقلها وضعفٍ في روحها.

إنّ غلبة الصفات الحيوانية على الصفات الإنسانية في ذات المرأة هو السبب ـ كما يرى مولوي ـ في تخلّف المرأة عن السير في طريق التكامل الإنساني.

يقول:

غلبت صفة الحيوان على المرأة.. فله فيها صبغة ورائحة[٣]

ومع هذه الرؤية للمرأة في اعتبارها السبب في الهبوط والسقوط البشري إلاّ أنّ مولوي يستثني بعض النساء السيدات اللاتي كانت لهنّ منـزلةً في الأديان الالهية، فهو ينظر اليهنّ باحترام وإجلال، ومن تلك النساء السيدة مريم سلام الله عليها.

فمريم لدى مولوي وصلت منـزلةً رفيعة من القرب الإلهي ممّا جعلها تستقبل الروح القدس الذي تمثّل لها بشراً سوياً، وبشّرها بميلاد المسيح عيسى عليه السلام بهذه

---

(١) المثنوي، الكتاب السادس، البيت: ٢٧٩٩.

(٢) المصدر السابق، البيت: ٤٣٢٠.

(٣) المصدر السابق، الكتاب الخامس، البيت: ٢٤٦٦.

الصورة الإعجازية[١].

نعم، مريم عند مولوي امرأة اتصلت بالحق، ولذا استعاذت بالله في الحفاظ على الحدود الإلهية والتجأت إليه[٢].

وهناك شعراء عرفاء آخرون يشاركون مولوي هذه النظرة السلبية إزاء المرأة.

الجوهر الوجودي

وفي مقابل هذه النظرية يوجد في الإسلام وسائر الأديان من يعتبر المرأة قادرةً على بلوغ منازل سامية في العرفان، ومرتكز هؤلاء يستند إلى توحّد الجوهر الوجودي البشري؛ بمعنى أنّ المرأة والرجل ينطويان على روح واحدة ومخلوقان من نفس واحدة، ولهما معاً القدرة على بناء نفسيهما وتنمية روحيهما، والوصول إلى المعرفة والاقتراب من الروح الكلّي ـ وهو الله ـ والاتصال به.

وكما يقول القيصري في شرحه الفصّ المحمدي من فصوص محيي الدين بن عربي: **((إعلم أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل، وباعتبار التعيّن يتميز كل منهما عن الآخر))**[٣].

وإضافة إلى القيصري، هناك أيضاً الشاعر جامي، حيث يشير أيضاً إلى هذه النقطة، فالمرأة عنده لا تقلّ في مـنـزلتها عن الرجل، بل قد تتفوّق عليه في بعض الحالات:

ولو كان النساء كمن ذكرنا ... لفضّلت النساء على الرجال

فلا التأنيث لاسم الشمس عيب ... ولا التذكير فخر للهلال[٤]

التكامل المعنوي

بالرغم من تصنيف الشاعر والعارف الإيراني سنائي الغزنوي لصالح التيار

---

(١) المصدر السابق، الكتاب الثالث، الأبيات: ٣٧٠٠ ـ ٣٧٠٢.

(٢) المصدر السابق، الأبيات: ٣٧٠٧ ـ ٣٧١٠.

(٣) شرح القيصري على فصوص الحكم: ٤٧٣، ٤٧٨.

(٤) شهيدة العشق الإلهي، عبدالرحمن بدوي.

غير المناصر للجنس الناعم، إلا أنّه يعتبر المرأة مخلوقاً يمكنه السموّ إلى الذروة من مراتب الإيمان والعرفان، ولو أرادت ذلك لاجتازت الدرجات الرفيعة، ولذا فهو يقول: **المرأة المؤمنة أفضل ألف مرّة من ألف رجل شرّير**(١).

ومرتكزه الأساسيّ في رؤيته هذه أنّه عندما تتمكّن المرأة من إعداد أرضية التكامل المعنوي والروحي في ذاتها تكون قد ارتفعت عن طبيعتها كامرأة لتستحيل بذلك إلى رجل.

ومن هنا، كان الرجل في بناء رؤية الشاعر والعارف الغزنوي المخلوقَ المؤهّل في الأصل للسير في طريق السلوك والعرفان، أمّا المرأة التي تنجح في هذا الطريق لفإنّها تنسلخ عن ذاتها لتغدو رجلاً بما للكلمة من معنى روحي.

وعلى هذا الأساس، كانت قراءة سنائي للرجل والمرأة في الحقيقة قراءةً نسبية، بالرغم من وجود الاختلافات الأساسية بينهما في الخلق والإبداع.

ويشارك سنائي الغزنوي في هذه القراءة الشاعرُ العارف فريد الدين العطّار النيسابوري، إنه يذهب بصراحة إلى نفي وجود المرأة العارفة، وإنما هناك امرأة تبدّلت إلى رجل، واكتسبت سمة العارف، ويقول العطّار النيسابوري في هذا المضمار: **عندما تخطو امرأة في الطريق الإلهي ـ كما الرجال ـ حينئذ لا يمكن أن ندعوها امرأة**(٢).

مظهر الجذب

ومن العرفاء الذين اختصوا بنظرة فريدة للمرأة محيي الدين بن عربي؛ إذ يعتقد أنّ المرأة محبوبة البشر، وأنّ السرّ في هذه المحبوبية يكمن ـ حسب رأيه ـ في أنّها أكثر كمالاً في الله من الرجل؛ لأن الرجل مظهر للقبول والتحوّل، فيما المرأة ـ وفضلاً عن مظهريتها في القبول والفعل الإلهي ـ فهي مظهر التأثير الإلهي أيضاً؛ لأنها تؤثّر على الرجل وتجذبه إليها، وتثير كوامن الحبّ في ذاته إزاءها، وهذا التأثير مظهرٌ من فاعلية الله سبحانه.

---

(١) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٦٥٧، نقلاً عن حديقة الحقيقة: ٢٧١.

(٢) تذكرة الأولياء ١: ٥٩.

وعلى هذا الأساس، ليست المرأة مالكةً للاستعداد الذاتي لبلوغ منازل العرفان الرفيعة فحسب، بل لها طريقتها الخاصّة، وهي الأكثر إبداعاً في ذلك من الرجل.

وعلى أساس هذه الرؤية يرى إبن عربي أنّ المرأة تمثّل تجليات لأسرار الله في رحمته، حتى أن كلمة (ذات) مفردة مؤنثة.

وقد سلك ابن عربي سبلاً مختلفة للكشف عن سرّ عنصر التأنيث في ذلك[١].

ولذا فإنّ عاطفة الحب إزاء المرأة ـ وطبعاً عند ابن عربي ـ من كمالات العرفاء والمتصوّفة، ذلك أنها ميراث النبي ﷺ الذي وصل إلينا، وهو العشق الإلهي[٢].

ولأن محي الدين بن عربي ينظر إلى المرأة والرجل باعتبارهما من جوهر واحد، فإنّ الخطاب الذي يومي أنه موجّه إلى الرجل يشمل النساء أيضاً، ولذا فهو يعتقد أنّ قوله تعالى: ﴿رِجالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[٣] ينسحب على المرأة أيضاً، بالرغم من عدم وجود إشارة صريحة إلى ذلك [٤].

ويؤكّد ابن عربي على أهمّية المرأة وعلوّ شأنها، ويعدّها انعكاساً للتجلّي الإلهي، واذا ما أضافت إلى جمال ذاتها العرفان فإنها ستسبق الرجل في المراتب والدرجات، ولذا فهو يرجح المرأة على الرجل في هذا المجال.

يقول نيكلسون في شرحه لآراء ابن عربي: «**إنّ الله لا يمكن رؤيته إلاّ في المادّة، والمادة الإنسانية أكمل من كلّ أشكال المادية الأُخرى، وتتجلّى بصورة أكمل في المرأة دون الرجل**».

فهي إمّا في بعد التمثيل سبب منظور فيه أو في بعد الصبر والدوام أو الاثنين معاً في وقت واحد.

وعليه، فعندما يفكر الرجل ويتأمل حول الله فإنه ينظر إلى ذاته، ومن خلال هذه الحقيقة في أن وجود المرأة ناشئ عن الرجل فهو يفكّر في الله في بعد الخلافة

---

(١) الأبعاد العرفانية في الإسلام: ٦٦٥.

(٢) المصدر السابق، نقلاً عن بحر الروح، هلموت ريتر: ٤٨٠.

(٣) النور: ٣٧.

(٤) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية ٨: ١٥١.

والعاملية، وعندما لا يلتفت إلى هذه النقطة ـ في أنّ وجود المرأة ناشئ عن الرجل- فإنه ينظر إلى الله في بقائه ودوامه.

أمّا عندما يفكر في وجود المرأة حول الله، فإنه ينظر إلى الخلافة العاملية، الفاعلية والقابلية فيه، وهي أنّ الله يتجلّى في وجه المرأة من لحاظ الفاعلية؛ في أنّ الله محيط بروح الإنسان إحاطةً كاملة مما يؤدّي إلى تسليم البشر لإرادته والانقياد له، وهو منفعل وقابل كذلك؛ لأنه ما دام ظاهراً في شكل المرأة فهو تحت سيطرة الرجل، وعلى هذا الأساس فإنّ رؤية الله في وجه المرأة تعني رؤية الوجهين معاً، وهكذا مشاهدتها تقع أكمل من تجلّيه في جميع الأشكال التي صنعها.

وعلى هذا، ينظر ابن عربي إلى المرأة باحترام وإجلال، ويعتبرها أحد تجلّيات الله سبحانه وتعالى، ويرى أنّ طيّها سبيل العرفان أيسر بكثيرٍ من الرجل، فهو لا يعدّ العرفان منحصراً بالرجل، بل يرى المرأة أكثر جدارةً في طيّ الطريق منه، فالعرفان لديه مودع في ذات المرأة والرجل على السواء؛ ويقول في هذا الصدد: "إنّ هذه المقامات ليست مخصوصةً بالرجال، فقد تكون للنساء أيضاً، لكن لما كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال"[١].

ويعدّ فريد الدين العطّار النيسابوري ـ كما ذكرنا ـ من جملة الذين ينظرون إلى المرأة نظرةً إيجابية، فهو من الشعراء العرفاء الأوائل الذين كتبوا في وصف رابعة العدوية؛ ومنطلقه في ذكر أحوال رابعة أنّ الله عزوجل لا ينظر إلى ظاهر الأفعال البشرية، ولا إلى الوجوه، وإنّما ينظر إلى النوايا، يقول في ذلك: "لو سأل سائل لم ذكرتها ـ رابعة العدوية ـ في وصف الرجال؟ لقلنا: إنّ سيد الأنبياء عليه الصلاة والسلام قال: "إنّ الله لا ينظر إلى صوركم"، فالله سبحانه وتعالى لا ينظر إلى الصورة وإنّما ينظر إلى النية"[٢].

والنقطة الأخرى في رؤية عطّار النيسابوري أنّ المرأة العارفة أساساً قد اجتازت طبيعتها النسوية ـ حيث كانت المرأة في ثقافة عصر عطّار مخلوقاً ضعيفاً ومصدراً للوسوسة أحياناً ـ إلى مرحلة أرقى، فهو يقول في هذا الصدد: "المرأة تكون

(١) إبن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، الفص الموسوي: ٤٥٣.

(٢) عطار النيسابوري، فريد الدين، تذكرة الأولياء: ٧٢، طهران، ١٩٩١م.

في طريق الله رجلاً ولا يمكن أن ندعوها امرأة، كما يقول عباس الطوسي: في عالم الغد يوم ينادي: يا للرجال، فإن أوّل شخص يضع قدمه في صفّ الرجال هي مريم، فبالرغم من أنّ مريم امرأة ولكنّ أوصاف الرجال العرفاء وجدت فيها".

وهناك قراءة أخرى لنظرية عطار النيسابوري يمكن طرحها وهي: أنّ الرجل الذي يبلغ مرحلة العرفان قد بلغ الكمال في روحه ووصل مقام الفناء.

وفي هذه المرحلة يبلغ الإنسان أصله ـ يعني الروح ـ ولذا يصبح اسمه رجلاً.

وهذه الرجولة لا تعني صرفاً معنى الذكورة، بل إنها تطلق على كل إنسان من أهل الطريقة يخطو برجولة في هذا الطريق، سواء كانت الروح مع رجل أو امرأة، شرقية أو غربية، تركية أو عربية.

رابعة العدوية رائدة الحب في العرفان

قيل: إنّ ولادة رابعة العدوية كانت في سنة ٩٥ هـ / ٧١٣م في مدينة البصرة.

وعندما كبرت بيعت في أسواق الجواري، ثم حصلت على حرّيتها فيما بعد.

عاشت في البوادي فترةً من حياتها، ثم أقامت في البصرة، أحبّت الموسيقى ثم أدارت وجهها عنها بعد مدة وانقطعت إلى العبادة، وابتليت بالمرض ثم استعادت عافيتها مرّة أخرى[1].

وقطعت شأواً في اكتشاف الحقيقة ووصلت مراحل سامية في العرفان.

وجاء في الدرّ المنثور عن النسوة اللاتي تسمّين باسم رابعة، وقد ذكرت وجوه في سبب هذه التسمية، منها:

أن البنت التي تولد بعد ثلاث أخوات غالباً ما يطلق عليها اسم (رابعة)، ثم أصبح الاسم علماً فيما بعد[2].

وكنية رابعة العدوية (أم الخير)، وأبوها إسماعيل العدوي من أهل البصرة، وبسبب قحط ضرب أطنابه في تلك الديار أقدمت أُسرتها على بيعها بسبب الجوع،

---

(١) عطية الله، أحمد، القاموس الإسلامي، المجلد الثاني: ٤٥٨، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ م.

(٢) فراز، يوسف، الدر المنثور: ٣٥١، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

لتصبح جاريةً مدّة من الزمن، وكان سيّدها الذي اشتراها رجلاً تقياً ورعاً فوهبها حرّيتها، ولم تتزوّج رابعة في حياتها، ولم تعاشر المرائين، ولم تجالس المزيفين، وقد خطبت مرّات عديدة ولكنها كانت تردّ الخاطبين وتقول لهم: لم يبق في وجودي شيء لي ولا إرادة عندي، فاطلبوني منه(١).

وقد عاصر سفيان الثوري رابعة العدوية واعترف بفضلها، وقد زارها وجلس عندها بعض الوقت، مما سنحت لديه الفرصة ليسألها عن حقائق العرفان التي استعصت عليه، فأجابت عن أسئلته بما بلغت به من علم بدقائق العرفان. وقد روي أنّ سفيان الثوري سألها عن درجة إيمانها واعتقادها بالله عزوجل فأجابت: إنها تعبد الله لا شوقاً إلى الجنة ولا خوفاً من النار، بل لأنها تعشقه وتحبّه، واستجابةً لشروط العبودية(٢)، ثم أنشدت شعراً عرفانياً رائعاً:

أُحبك حبّين حب الهوى وحباً لانك أهل لذا كا
فأمّا الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأمّا الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا(٣)

وكانت تنشد أيضاً هذا الشعر مجيبةً به على أسئلة السائلين:

حبيب ليس يعد له حبيب وما لسواه في قلبي نصيب(٤)
حبيب غاب عن عيني وشخصي ولكن عن فؤادي لا يغيب(٥)

وقد شهد لرابعة العدوية الخاصّ والعامّ في أنها بلغت في كشف الحقائق العرفانية مقاماً سامياً، فمدحها المادحون وأثنى عليها ومجّدها كل من أراد للمرأة أن

---

(١) زرين كوب: عبدالحسين، تراث الصوفية: ٥، نشر أمير كبير، طهران.
(٢) فراز يوسف، رياحين الشريعة ٤: ٢٥٢، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
(٣) المصدر السابق: ٢٤٥.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المصدر السابق.

تخطو في طريق الكمال[1]، بعد أن أصبحت مثالاً في التقوى والورع والزهد والعرفان.

وقد جاء في سيرتها الذاتية وتجاربها العرفانية قولها: «رأيت أهل الجنة يذهبون ويجيئون وربما رأيت حور العين يستترون بأكمامهنّ»[2].

فكما أن بعض الرجال يبلغون من المراتب يخفون أنفسهم عنهم ـ كالأئمة عليهم السلام ـ فكذا بعض الملائكة ربما أخفوا أنفسهم عن حورياتهم.

وهنا سؤال: هل أنهم يخفون أنفسهم أم أنهم يتأثرون بسطوع أنوارهم؟ إنّ رابعة العدوية بذكرها هذه المسألة تكون قد أزاحت الستار عن عمق العرفان في ذاتها، واستطاعت أن تروي ظمأ الظامئين من روحها.

موقع وأثر رابعة في العرفان

إنّ تجربة رابعة العرفانية جعلتها فريدةً في عصرها وزمانها، واعتبرها معاصروها من العرفاء حجة، وكما يقول عطار النيسابوري: كانت رابعة في زمانها حجة، ولم يكن لها نظير في السلوك والعرفان، وعدّتها شخصيات عصرها حجّة قاطعة[3].

ويكفي في منـزلة رابعة العدوية أنها كانت ترى أن النظر لغير الله إثم يستحق غضبه سبحانه؛ لأنّ العارف الكامل لا يرى شيئاً غير الله، لا أنه يرى ويردع عينه عن النظر، وقد جاء في سيرتها أنها مرضت يوماً فلما سُئلت عن علّة مرضها قالت: نظرت إلى الجنّة فأدّبني، مال قلبي إلى الجنة ذات سحرٍ فعاتبني على ذلك الحبيب[4].

وفي تعريفها للحق والصدق ما يكشف عن عمق عرفانها فهي تقول: إنّ الصدق أن تشكر المولى على عتابه. وما أجمل ما أنشد مولوي في عشق العارفين وعلاقتهم بالعتاب الإلهي.

---

(١) المصدر السابق: ٢٥١.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٢.

(٣) تذكرة الأولياء: ٧٣ ـ ٧٤.

(٤) المصدر السابق: ٨٤.

يا حسرتي وخشيتي أن يصدق

فينقص من كرم ذاك العتب

وفي منـزلة رابعة يجدر أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي لو اعتبر الإنسان عبادته لله توفيقاً إلهياً، يدعوه ويشكره ويحمده عليها، لبلغ دون شك درجة الأولياء.

وقد جاء في سيرتها العملية أنّها تقدّمت يوماً إلى محرابها من أجل الصلاة فغمرتها حالة طيبة، فشكرت الله عزوجل على ذلك بأن صامت في الغد[١].

لقد بلغت رابعة في منازل العرفان درجةً رفيعةً لم يبلغها سوى القليل من العارفين، وقطعت أشواطاً في طريق السالكين حتى تفوّقت على معاصريها من العرفاء الرجال، ولقبت من أجل ذلك بـ (تاج الرجال)[٢]، لتصبح مثالاً متألّقاً في عالَم التقوى.

الطريقة الإلهية

ورد في بعض ما ألّف في سيرة رابعة العدوية أنّها لما وُلدت لم يجد أبوها قطرات من الزيت يدهن به سرّتها، فطلبت منه زوجته أن ينطلق إلى جارهم فلعلّهم يجودون بقطرةٍ من السمن، وذهب الرجل ـ مع أنّه كان قد قطع عهداً على نفسه ألاّ يطلب من مخلوق شيئاً ـ وخرج إلى جارهم فطرق عليهم الباب فلم يسمع جواباً، فعاد وقال لزوجته ما سمعت جواباً، فبكت الأم ما شاء لها أن تبكي حتى هومت عيناها ونامت، فرأت رسول الله ﷺ يقول لها: لا تحزني إن ابنتك هذه سيدة، وستشفع لسبعين ألف من أمتي[٣].

وتدور الأيام ويرحل أبوها عن الدنيا، وقد ضرب القحط الشديد أطنابه في البصرة وتغرّبت أخواتها كل في جهة وناحية كما سارت هي أيضاً وراء مصيرها، فرآها ظالم فأخذها جبراً وباعها بثمن بخس دراهم معدودة، وسامها الذي اشتراها

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ريحانة الأدب: ١ ـ ٢: ٢٨.

(٣) تذكرة الأولياء: ٦٠.

سوء العذاب وكان يحمّلها من العمل ما لا تطيق.

وصادف أن اعترضها وغد وراودها عن نفسها، فلجأت إلى الله سبحانه تدعوه:

يا الهي غريبة أنا، يتيمة، وأسيرة... وإنك يا إلهي تعلم بحالي، ولا همّ لي إلاّ رضاك.

فسمعت نداءً يبشّرها بما لها من الكرامة عند الله؛ وهكذا ولجت رابعة الطريق إلى الله. ومن المؤكد أن هذا قد حصل بعد أن ذاقت رابعة حلاوة العبادة فكانت تغتنم الفرص لتنهل المزيد من هذا المعين العذب.

وقد جاء في سيرتها أيضاً أنّ سيّدها استيقظ ذات ليلةٍ من نومه وأطلّ من كوّة في بيته، فرأى رابعة ساجدة وهي تقول: **إلهي إنك تعلم أنّ قلبي مطيع لك وأن قرّة عيني في عبادتك، ولو كان لي من الأمر شيء ما غفلت عن عبادتك لحظة واحدة، ولكن ماذا بوسعي وقد جعلت عليّ من يملكني، وجعلته ربّي.**

ولما سمع سيدها مناجاتها استدعاها وبشرها بالحرّية فانطلقت إلى البراري وعزمت على الحج[1].

أساتذتها

يمكن الزعم أن المصادر الرئيسية لم تورد ذكراً لأحد من مشاهير العرفاء يمكن أن يكون أستاذاً لها أو معلّماً، غير أنّ ماسنيون المستشرق الفرنسي يدّعي بأن الحسن البصري كان أستاذاً لرابعة العدوية، وأنها تلمّذت على يديه مدّة ليست قصيرة، ولكي يدعم ماسنيون نظريته هذه يميل إلى الرأي القائل بأن وفاتها كانت سنة ١٣٥ هـ وذلك من أجل أن يجد تبريراً منطقياً يؤيّد ما يرمي إليه، فحسب تحقيقات ماسنيون ولد الحسن البصري سنة ٢١ هـ وتوفي سنة ١١٠ هـ ولمّا كانت وفاة رابعة سنة ١٣٥ هـ[2]، فمن المعقول جداً أنّها حضرت مجالس الوعظ التي كان يعقدها، كما ذكر لقاءها بالصوفي الكبير رياح بن عمرو القيسي[3]، الذي شجّعها ورغّبها في ولوج الطريقة الإلهية، وأن تترك حياة الغفلة، وهذه اللقاءات يمكن أن

---

(١) المصدر السابق: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) المصدر السابق: ٢٢.

ترقى إلى اعتبارها علاقة بين المريد وأستاذه، وقد أشار ماسنيون إلى أن رياح كان يؤكّد خلال تلك اللقاءات على رابعة أن تسلك الطريق الذي سلكه هو[١]، وقد استجابت رابعة لتوصياته والتزمت بها، فأمضت الليالي في العبادة، وكان تأثير رياح في رابعة قد بلغ حداً جعلها تنظر إلى الدنيا نظرة الزاهدين فيها. وهذه التحولات التي طرأت على روحها تعود إلى مواعظ المرشدين وتأملاتها خلال عبادتها في الليل.

أدوات العرفان لدى رابعة

تتجلّى المقامات العرفانية في العرفان التقليدي في النشاط العبادي الذي يتألّف من أدوات العرفان والتجارب العرفانية. وهذه الأدوات تختلف حسب اختلاف الأهداف وأنواع العرفان.

وبالرغم من أنّ العرفان التقليدي قد تشكّل بناؤه الأصلي في عصر رابعة، غير أنّ الوثائق التاريخية والمصادر التي أرّخت لحياة رابعة العدوية لم تورد شيئاً عن أدواتها وتجربتها العرفانية، وما ورد عن العرفان التقليدي آنذاك سواء في الأدوات أو التجارب هو ما يلي:

ـ إحياء الليل: وهنا تشترك المصادر المرتبطة بالعرفان التقليدي وعرفان رابعة العدوية في أنها كانت كثيراً ما تحيي الليل في العبادة حتى الصباح، وقد ذكر ابن الجوزي أنّ رابعة كانت تصلّي معظم الليل، فاذا طلع الصبح ربما هوّمت عيناها لتغفو في نوم خفيف حتى طلوع الشمس، فإذا طلعت الشمس نهضت من فراشها تنوح: يا نفس إلى متى النوم أفلا تصحين؟ قريباً ستنامين نومةً لا يقظة بعدها حتى ينفخ في الصور للنشور ويوم القيامة، وقد كان هذا ديدن رابعة إلى أن توفيت[٢].

ومن المؤكد أنّ مصدر إلهام رابعة في هذا هو القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِياماً﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿تَتَجافى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضاجِعِ﴾[١].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) صفة الصوفي ٤: ٥٨، نقلاً عن شهيدة العشق الإلهي.

(٣) السجدة: ١٦.

كما يشكّل الدعاء أيضاً ركناً أساسياً، سواء الدعوات في صلواتها أو خارج الصلوات.

ـ تلاوة القرآن الكريم: والحقيقة أنّ تلاوة القرآن إذا ما أدّيت بشروطها فإنّها تلعب دوراً هاماً في تربية النفس. إنّ التلاوة الحقّة تعدّ الأرضية المناسبة لمخاطبة الإنسان ربه وخالقه، وقد ورد عن الصادق عليه السلام أنّ الله عزوجل أشار إلى ذلك في كتابه العزيز ولكن أكثر الناس لا يعقلون، ومن المؤكد أنّ العارفين يدركون تلك الحقيقة.

ـ ذكر الموت: وهو ما ركّزت عليه التعاليم القرآنية وجاء ذكره في الروايات الشريفة، لقد كانت رابعة كثيراً ما تذكر الموت. إنّ ذكرها الموت وأهواله من جهة، وحاجتها إلى الله عزوجل من جهة أخرى، قد أثّر في حركتها العرفانية وضاعف من سرعة هذه الحركة.

وقد جاء في سيرتها أنّها صنعت من القصب ما تنشر عليه أكفانها وكان ارتفاعهُ عن الأرض ذراعين، حتى لا يغيب ذكر الموت عن خاطرها، فكانت تنظر إلى الأكفان وتبكي، ويصل بها الخوف أن تأخذها الغشية وتغيب عن الوعي، فإذا فاقت وعادت إلى رشدها ووعيها تضرّعت إلى الله، وقد أثر ذلك في عرفانها لأنها كانت تستغرق في هذه الحالات وتبكي وتبتهل أثناء الصلاة[٢].

ومن هنا يمكن الاستنتاج أن في ذكر الموت عاملاً في بث الروح وتلطيف النفس، فهو من أدوات العرفان في إضفاء روح عرفانية على الصلاة، فيما تلاوة القرآن تهب الصلاة وجهاً من العشق والوجل.

وقد ذكر المناوي في ((طبقات الصوفية)) أنّ كفنها كان معها على الدوام، وكانت تبكي على سجادة الصلاة، وربّما جرت دموعها كالماء[٣].

وذكر الموت لدى رابعة يكتسب أهميته لأنها تنظر إليه نظرة تختلف عن نظرات الآخرين، فالموت لدى العرفاء على أنواع ثلاثة ـ كما يقول الشبلي ـ الموت

---

(١) الفرقان: ٦٥.

(٢) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية: ٤١.

(٣) المصدر السابق.

ثلاثة: الموت في الدنيا، والموت في العقبى، والموت في المولى، فمن مات في حب الدنيا مات منافقاً، ومن مات في حب العقبى مات زاهداً، ومن مات في حب المولى مات عارفاً.

الحب والخوف عند رابعة العدوية

وفي رأي إمام العارفين سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام: أن على الإنسان أن يأمل بالذي يخاف منه، وأن يلجأ إلى من بيده حياته وموته[١].

من هنا، يعيش العارف الكامل بحقّ بين حالتي الخوف والرجاء، فلا يغترّ بلطف الله وحبّه ولا ييأس من رحمته سبحانه، ولذا جاء في (الروض الفائق في المواعظ والرقائق): أنّ رابعة العدوية إذا حلّ وقت صلاة العشاء صعدت إلى سطح الدار وقد أحكمت إزارها وخمارها، وأتجهت إلى السماء في دعاءٍ ومناجاة وكانت تقول في مناجاتها: إلهي أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلّقت الملوك أبوابها وخلا كلّ حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك.

ثم تسجد وتقبّل موضع السجود، فإذا حلّ السحر قالت: إلهي! الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر، فليت شعري! أقبلت مني ليلتي فأهنأ أم رددتها عني فأعزى؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني، وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك[٢].

لقد انتهى الليل وجاء النهار ورابعة بين حالتي خوف وأمل، خوف من أنّ الله لم يتقبل منها عبادتها، ورجاء في رحمته وعفوه وعونه.. تلك هي حالة رابعة العدوية تقيم أفراحها وأتراحها ليبقى قلبها مشدوداً إلى الحبيب.

إنّ أهم ما قامت به رابعة في دنيا العرفان الإسلامي كان إدخالها مفهوم العشق الإلهي في العرفان، فمن خلال دراسة أدبيات عرفانها نكتشف ـ كما يقول مصطفى عبدالرزاق ـ تأسيسها لحالة الحب الإلهي إلى جانب الحزن السائد لدى

---

(١) طبقات الصوفية، عبدالرؤوف المناوي ١٤: ٤٣٢، بيروت دار صادر.

(٢) المصدر السابق: ٢٨.

المتصوفة[١]، ومن هنا يعدّها عبدالرزاق إمام العاشقين، فقد امتزج حبها العرفاني بحزنها الصوفي وأضحت إماماً للعارفين المهمومين.

لقد اشتهرت رابعة بكثرة البكاء، وكان الخوف من الله يغمر كيانها بأسره، ويقال: إنها سمعت أحدهم يتلو القرآن، فما أن ورد ذكر النار حتى صاحت صيحة ووقعت مغشيّةً عليها فاقدةً لوعيها. وكانت حالة الخوف الإلهي تغمرها فتقيم الليل بالعبادة والدعاء والمناجاة إلى أن يطلع الفجر[٢].

وقد جاء في سيرتها أن أحدهم أراد إهداءها أربعين ديناراً تسدّ بها حاجتها، فبكت رابعة ونظرت إلى السماء وقالت: هو يعلم أني استحي منه أن أسأله الدنيا وهو يملكها، فكيف أريد أن أجدها ممن لا يملكها؟![٣].

وقد أضافت تجربة رابعة في العرفان مفردات لم تكن مألوفة لدى الصوفية قبلها؛ إذ أدخلت مفردات الجمال والحب وأكّدت عليها، فهي على خلاف المتصوفة الذين أعرضوا عن جمال العالم، راحت تسبح بعقلها وقلبها تتأمل هذا الجمال الذي هو إشعاع من جمال الحق، فالجمال الذي كان قلبها يطوف به لا يقتصر على الجمال الظاهري وإنما غاصت في جمال الباطن.

جاء في سيرتها أن خادمتها خاطبتها يوماً قائلة: أخرجي حتى تري آثار الله. فقالت رابعة: بل ادخلي حتى تري الله.

ومن أجل لقاء الله كانت رابعة تبكي بكاء العاشقين، وكانت حياتها البسيطة تعبيراً عن زهدها بالدنيا.

لقد كانت تجربة رابعة نقطة انعطاف في حركة التصوف الإسلامي الذي خرج على يديها من حالة الزهد الجاف الذي ينهض على الخوف والخشية إلى عرفان مفعم بالعشق والحب الإلهي[٤].

ومن كلماتها في الحب الإلهي ما يجعل المرء يضيع في ذلك القلب الطاهر

---

(١) أعلام النساء ١: ٣٧٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) تراث الصوفية: ٥٢.

المفعم بالحب، حبّ الإنسانية والخير للجميع: سأذهب وأشعل النيران في الجنان... وأفيض الماء في الجحيم، وأرفع هذين الحجابين عن طريق السالكين لينجلي أمام الجميع ذلك المعين، وتكون عبادة العابدين لا أملاً بالجنة ولا خوفاً من عذاب الجحيم[١].

والحب في تجربة رابعة ركن أساسي حيث الله عزوجل هو المحبوب والمؤنس، وقد نسب إليها هذا الغزل المفعم بالحب الإلهي، تقول رابعة:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي

وأبحت جسمي من أراد جلوسي[٢]

فالجسم مني للجليس مؤانسي

وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي[٣]

وبالرغم من أن رابعة العدوية كانت رائدة الحبّ في العرفان الإسلامي، لكن حبها لله وعشقها الذي تجلّى في تجربتها لم يُنسها الخوف والخشية من الله عزوجل.

ولذا جاء في سيرتها أنها كثيراً ما تبكي وتذرف الدموع وتغمرها حالة من الذهول وهي تقول: **استغفارنا يحتاج إلى استغفار**[٤]، وهذا ما يؤكّد عمق خشيتها من الله تبارك وتعالى ويعكس أوج معرفتها.

وفي توضيح العبارة آنفة الذكر يقول آية الله الشيخ جوادي الآملي العارف المعاصر: إنّ دعاء رابعة في الحقيقة ترجمة لدعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة، إذ يقول عليه السلام: (إلهي من كانت محاسنه مساوئ، فكيف لا تكون مساوؤه مساوئ؟!).

والمنـزلة التي بلغتها رابعة جعلتها تشعر بالغنى التام عن الناس، فكانت تردّ المنح والهبات التي تصلها وتقول: مالي حاجة بالدنيا. إنّ مصدر هذا الشعور الطافح

---

(١) الحلبي، علي أصغر، معرفة العرفان وعرفاء إيران: ١٠٠.

(٢) عوارف المعارف: ١٠٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٢٢٩.

بالغنى العرفاني هو حبها وعشقها الشديدين لله عزوجل وحالات الحزن والخوف التي تستغرقها من البارئ تعالى، ومع كل هذا فهي تنوح قائلة: وا قلّة حزناه. فرابعة في تجربتها العرفانية الفريدة كانت نتاج الحب والخوف والرجاء معاً.

من هنا، كانت تحرص دائماً على كتمان حسناتها، وتوصي الآخرين بستر أعمالهم الحسنة، كما يستر المرء سيئاته وذنوبه وآثامه، ذلك أن الجهر بالحسنات وإظهارها لن يجعل المرء في مأمن من التظاهر والرياء والتباهي وحب الثناء. يقول الشيخ جوادي الآملي: إنّ رابعة من السيدات اللائي كنّ يحيين الليل بالعبادة، وقال بعضهم: كنت أدعو لرابعة العدوية رضوان الله عليها فرأيتها في عالم الرؤيا تقول: هدايا تأتينا على أطباق من نور.

وربما أنّبت نفسها قائلة: يا نفس! كم تنامين وإلى كم تنامين، يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها الاّ لصرخة يوم النشور. وكانت تناجي ربها في منتصف الليل قائلة: اللهي! ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، بل حباً لك وقصداً للقاء وجهك[1].

وجاء في سيرتها: أنّ سفيان جلس عندها ذات يوم ومدّ كفّيه قائلاً: اللهم إنّي أسألك السلامة، فبكت رابعة، فقال سفيان: مالذي يبكيك؟ قالت: كلامك أبكاني، قال سفيان: ولمَ؟ قالت: أما تعلم أن السلامة في الدنيا ترك الدنيا؟ وأنت بها مبتلى.

وبالرغم من أن عرفان رابعة ينهض أساساً على الخوف من الله عزوجل، ولكن ذلك لم ينسها أيضاً الحب الإلهي.

سألها سفيان ذات مرّة عن أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه فقالت: أن يعلم أنّه لا يحب أحداً في الدنيا والآخرة إلاّ الله.

وفي عقيدة رابعة: أنّ أهل الحزن والخوف في الدنيا لا ينبغي لهم أن يذوقوا من حلاوتها شيئاً، وقد جاء في سيرتها أن سفيان قال في حضرتها: واحزناه. فقالت: كذبت، لو كنت من أهل الحزن في الدنيا ما ذقت حلاوتها[2].

---

(١) المصدر السابق: ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٦١٣ ـ ٦١٤.

وكانت رابعة تنظر إلى مستقبلها في عالم الغد ـ إضافة إلى هواجس الخوف والحزن ومفارقة المحبوب ـ أن هناك ثلاثة أشياء تراودها: الخوف من لحظة الموت، وهل ترحل عن الدنيا في سلامة من دينها أم لا؟ وهل تؤتى كتابها بيمينها أم بشمالها؟ فإذا سيقت زمر أهل النار إلى الجحيم وسيقت زمر أهل الجنة إلى النعيم فمع من ستساق يومئذ؟![1].

وكانت رابعة كثيراً ما تترجم حالات الحزن إلى أشعارٍ رقيقة زاخرة بالحب والعشق، فتركت بذلك ميراثاً ثراً ينهل منه العارفون على مرّ الأيام[2].

وجاء في سيرتها أنّه عندما توفيت زوجة الحسن البصري بعث هذا الأخير رجلاً في خطبة رابعة فردّته، ومعه هذه الأبيات التي تقول فيها:

راحتي يا إخوتي في خلوتي   وحبيباً دائماً في حضرتي

لم يعد لي عن هواه عوضاً   وهواه في البرايا محنتي

حيثما كنت أشاهد حسنه   فهو محرابي إليه قبلتي

قد هجرت الخلق جمعاً أرتجي   منه وصلاً فهو أقصى منيتي[3]

مناجاة رابعة

ودعوات الإنسان على نوع من المعرفة بالنفس الإنسانية وبارئها سبحانه وتعالى، لأنّ الإنسان يكشف بدعائه عن معرفته بحاجاته وينتظر من الله سبحانه أن يجيبه ويستجيب لدعواته.

من هنا، يتسامى دعاء العارفين إلى أن يصل مرحلةً تقول فيها رابعة: **إلهي ما قسمت لنا في الدنيا فاجعله لأعدائك، وما قسمته لنا في الآخرة فاجعله لأوليائك**[4].

ومن وجهة نظر العرفاء: إنّ ذات الله رحمة، وقد غلبت رحمته ورأفته على

---

(١) تذكرة الأولياء: ٨٠.

(٢) Encydopaedia of the modren Islamic world VOL ٤.P.٢٢٨

(٣) شهيدة العشق الإلهي.. رابعة العدوية.

(٤) غني قاسم، تاريخ التصوف ٢: ٣٢.

سائر صفاته؛ وعلى أساسٍ من هذه المعرفة كانت رابعة تقول: **إلهي إن رميتني في النار لأبوحنّ بسرّ تفرّ به النار عنّي**[١].

وإذا ما تعرّفنا على الغاية النهائية للعرفان، وهي لقاء المحبوب فسوف نسبر المعاني الحقيقية للدعاء العرفاني، ذلك أن أقصى ما يرجوه العارف هو وصل المحبوب. وهكذا كانت رابعة العدوية، فقد كان جلّ ما تريد هو لقاء الحبيب، لقد كانت أمنية رابعة في الدنيا ذكر الله الحبيب وفي الآخرة لقاؤه، ولهذا سلّمت قيادها للمحبوب وانقادت لمشيئته[٢].

ولم يكن هذا الهدف ليتحقق إلاّ بالعبادة، والعبادة لا تُقبل إلاّ ومعها قلب سليم، من أجل هذا كانت تتضرّع إلى الله أن يجعل لقلبها حضوراً في الصلاة أو يتقبّل الصلاة بلا قلب.

ومن خلال التأمّل في مناجاتها ودعواتها نكتشف أنّها وبالرغم من الخوف والخشية التي تعاني منهما، كان هناك من الأمل والرجاء ما يدخل الطمأنينة في قلبها المهموم، لقد كانت واثقةً بأنها وإن كانت تستحقّ العذاب ولكن الله تبارك وتعالى أكرم من أن يعذّبها أو يلقيها في سواء الجحيم، وكانت في الليل تتساءل والنجوم تسطع في أغوارها السحيقة: **إلهي هل تحرق بالنار قلباً أحبك؟** ومرّة سمعت هاتفاً يقول: **لا تظنّي بربك سوءاً إنه هو الرحمن الرحيم**[٣].

ولم تكن رابعة لتخشى شيئاً سوى الطرد من ساحة الحبيب والبعد عن أولياء المحبوب.

فكانت تتمتم وهي في طريقها إلى مكة حيث بيت الله الحرام: **الحج هنا في الفؤاد، فخذه إليك يا ربّي فليس لي غاية سواك**[٤].

وينقل أنها في طريقها إلى الحج ذات مرّة رأت وسط البوادي الكعبة قادمة لاستقبالها، فهتفت بالمحبوب: أُريد ربّ البيت لا البيت، لأنه عز من قائل يقول: (من

---

(١) المصدر السابق: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) إنظر الرسالة القشيرية.

(٤) تذكرة الأولياء: ٧٤.

تقرّب إلي شبراً تقرّبت إليه ذراعاً)[١].

ولم تكن كلمات رابعة ـ لا سمح الله ـ حطّاً من شأن البيت العتيق، ولكنها كانت تكشف عما يضطرم في قلبها من شوقٍ للقاء المحبوب، فليس هناك مكان في قلب رابعة لأحد ولا لشيء سوى الله.. الله وحده.

أقوال كبار العلماء والعرفاء في رابعة العدوية

يمكن القول: إنّ رابعة العدوية ارتقت إلى مكانة رفيعة في تقواها وعبادتها ما جعلها تأتي بعد المعصومين عليهم السلام.

يقول عمر رضا كحالة صاحب كتاب (أعلام النساء) عن شأن رابعة ومنـزلتها: **صوفية كبيرة وعابدة شهيرة، تمكّنت في معرفة دقائق التصوف مكاناً علياً**[٢].

وقال سفيان الثوري: **لا أجد من أستريح إليه إذا فارقتها.**

وقال ابن الجوزي عنها: **كانت فطنة، ومن كلامها الدال على قوّة فهمها قولها: استغفر الله من قلّة صدقي في قولي: أستغفر الله** [٣].

وقال ماسنيون ـ الذي كان صاحب نظر في التصوف الإسلامي ـ في رابعة العدوية ورابعة القيسية: **هاتان الزاهدتان كلتاهما من أتباع مذهب الحسن البصري، وكان تحمّسهما لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد، ورابعة تعتبر عند الباحثين في أُمور الولاية والأولياء أعظم ولية**[٤].

وقال مصطفى عبدالرزاق: وعندي من التعسّف أن ينسب إلى رابعة العدوية وصاحبتها رابعة القيسية التصدّي لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية. ثم قال: السيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحبّ والحزن في

---

(١) المصدر السابق: ٧٥.

(٢) أعلام النساء ١: ٣٦٨، دمشق الطبعة الهاشمية.

(٣) المصدر السابق ٣٦٩.

(٤) المصدر السابق.

هيكل التصوف الإسلامي، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها، وأن الذي فاض به بعد ذلك الأدب الصوفي من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية، إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام.

هكذا عاشت رابعة دائمة السير إلى الله محبوبها الوحيد، لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار... وكيف لها ذلك وهي القائلة: محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه.

رحيل رابعة

يختلف مفهوم الموت لدى العرفاء، فيكتسب معنى جديداً عندما يكون الموت في العشق لقاءً مع المحبوب ووصلاً بالحبيب، ومن أجل هذا هتف مولوي جلال الدين الرومي وقد شعر بدبيب الموت يسري في بدنه ونداءه يحفّ به، لأن الموت لدى مولوي هو فراق المحبوب، أمّا الحياة الحقيقية فإنّها تبدأ مع لحظة الموت الطبيعي للانسان:

اقتلوني اقتلوني ياثقات ... إنّ في قتلي حياة في حياةِ[١]

فحياتي دون حبّي هو موتي ... ومماتي مع حبّي هو أقصى أُمنياتي[٢]

وهكذا كانت رابعة، فقد استقبلت الموت استقبال الحبيب لحبيبه، وعندما حضرتها الوفاة دعت خادمتها "عبدة" وقالت: **يا عبدة لا تؤذني[٣] بموتي وكفنيني في جبتي. وهي جبة من شعر كانت ترتديها وتمضي الليل في العبادة[٤].**

وفعلت عبدة ما أمرت به سيدتها، وأغمضت رابعة عينيها في إغفاءة طويلة وارتسمت على وجهها ابتسامة مشرقة..

لقد بلغت العاشقة غايتها في ظلال الأبدية وفي أفياء عشق خالد لا يعرف الزوال.

---

(١) مولوي، جلال الدين، المثنوي المعنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٣٨٣٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) لا تؤذني: أي لا تعلمي أحداً بوفاتي.

(٤) تراث الصوفية: ٥٢.

ففي سنة ١٣٥ هـ رحلت رابعة ودفنت في بيت المقدس[١]، وهناك من قال: إنها توفيت سنة ١٨٥ هـ ودفنت في قبرها في القدس الشريفة، وقبرها كان مزاراً لأهل السلوك والعرفان[٢].

---

(١) أعلام النساء ١: ٣٧٠.

(٢) رياحين الشريعة ٤: ٢٥٣.

الفصل الثاني

الفقه الإسلامي وقضايا المرأة
محاولات في النقد والتجديد

الفقه الإسلامي وحقوق المرأة
رصد الدوافع والمنطلقات

الشيخ محمد مجتهد شبستري(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

الحقوق الطبيعية والحقوق التاريخية

يتضمّن الفقه الإسلامي ـ كما تعلمون ـ اختلافاً في الحقوق بين المرأة والرجل، يرتبط بمجالات متعدّدة كالطلاق وحقّ الحضانة، ومسؤولية الأسرة، والقضاء، والإرث.. برأيكم ما هي المقدّمات المفروضة مسبقاً والأسئلة المثارة سلفاً التي اعتمد عليها الفقهاء في استنباط الأحكام الفقهية المتعلّقة بالمرأة؟

لدى الفقهاء فتاوى مختلفة فيما يرجع إلى النظام الحقوقي للأسرة، وهذه الفتاوى تعتمد بشكل مسلّم على فرضيات وآراء مسبقة، وما يترقّبه هؤلاء من الأحكام الدينية، نعم، هذه الفرضيات المسبقة لا تختصّ بالفقهاء، بل يمكن لنا ــ بشكل عام ــ تقسيم أصحاب الرأي في التشريعات الإنسانية جميعها، سواء على مستوى نظام الأسرة أو النظام السياسي أو النظام الاقتصادي، إلى فئتين:

الفئة الأولى: وتسعى إلى اعتبار هذا النظام هو النظام الطبيعي، أي ـ وبحسب تعبيرهم ـ نظام الخلقة، ويرى هؤلاء أنّ الأسرة تملك نظاماً طبيعيّاً، وتقسيم الوظائف داخل الأسرة وخارجها يأخذ شكله وفقاً لهذا النظام الطبيعي، وهذا يعني ـ في الحقيقة ـ أنّه لابد وأن تكون الحقوق المعطاة جميعها للرجل والمرأة أو المسلوبة

(*) من أبرز رموز الحركة الفكرية الإصلاحية في إيران، اشتهر بنظرية تعدّد القراءات الدينية، وبنقده على نظريات حقوق الإنسان في الإسلام.

عنهما تابعةً لهذا النظام الطبيعي.

ولا يختصّ هذا النمط من التفكير بدائرة الأسرة، بل ينتقل إلى الدوائر الأخرى، فمثلاً في الدائرة السياسيّة، يتحدّث أنصار هذه المدرسة عن تبعيّة النظام السياسي السويّ للنظام الذي يأخذ فيه كلّ فرد مكانه الطبيعي، ويشبّهون النظام السياسي بالنظام الحياتي الذي يوزّع فيه العمل بين الأعضاء، فلابدّ لكلّ واحدٍ أن يقوم بوظيفته الخاصّة به حتى يتمكّن الكائن الحيّ من الاستمرار بالحياة.

وطبقاً لهذا المنطق، يتوصّل أنصار هذا الاتجاه إلى نتيجة تتحدّد على أساسها الفئة التي تمثل قلب النظام السياسي، وتلك التي تمثل الرأس أو اليد أو القدم، وقس على ذلك.

ويتبنّى بعض فلاسفة المسلمين هذا الرأي، كجلال الدين الدواني والخواجة نصير الطوسي؛ فيرون أن للمجتمع والأسرة بناءً طبيعيّاً لابدّ لنا من اتباعه، ومع علمهم بوجود أنظمة متعدّدة للأسرة في تاريخ البشرية، لكنهم يذهبون إلى وجود نظام طبيعيّ واحد وصحيح لابد أن يسير المجتمع على أساسه؛ وبهذا يتناغم النظام الأسري مع سائر البناءات الاجتماعية في عالم الخلقة؛ وعلى هذا الأساس سوف تكون الأشكال الأخرى من العلاقة بين الرجل والمرأة ومن النظام الأُسري انحرافاً عن النظام الطبيعي.

لقد تبنّى الكثيرون هذا النمط من التفكير، واعتقدوا أنّ حقوق الرجل والمرأة وواجباتهما لابدّ وأن تتلاءم مع هذا النظام الطبيعي، كما اعتبروا نظام الأسرة أساس أيّ نظام حياتي اجتماعي، ولذا رأوا ضرورة تطابق الأنظمة السياسية والاقتصادية وغيرها مع النظام الأسري.

الفئة الثانية: ومقابل هذا النمط، ثمّة نمط آخر من التفكير لم يحظ برواجٍ فيما مضى، لكن الكثيرين في العصر الحاضر يتبنّونه، ويرى هؤلاء أنّه لا فائدة في البحث عن نظامٍ طبيعي إنساني في الحياة الاجتماعية، لكي نفتّش عن نظامٍ طبيعي للأسرة قائمٍ على البناء الجسدي والنفسي للرجل والمرأة، وما يُقام من أدلّة لإثبات وجود مثل هذا النظام لا يكفي للإقناع؛ فلا يمكننا الحديث عن أنظمة إنسانية ثابتة، سواء في

السياسة أو الاقتصاد أو الأسرة؛ فأسئلة مثل: هل الشكل الفلاني للأسرة هو الأفضل، أو أنّه أحد الأنواع المتصوّرة لتنظيم العلاقات بين الرجل والمرأة؟ على أيّ أساس ينبغي تنظيم حقوق المرأة والرجل؟.. مثل هذه الأسئلة ذات أجوبة مختلفة في العصور المختلفة.

وعلى أيّة حال، ينطلق هذا المنهج الجديد من نوعٍ من القراءة التاريخية لموضوعة الأسرة وأصل العلاقة بين الرجل والمرأة، ويعتقد أنّه من اللازم في كلّ عصرٍ وزمان إعادة الحديث عن تحديد النوع الأنسب للنظام الاجتماعي والأسري؛ بغية تحديد ما يمكن أن يكون أساساً للحياة المشتركة، ومن ثمّ تحديد الحقوق وتعيين نوع التوزيع في العمل، وبعبارة أخرى: تحديد النظام العادل إذا كانت العدالة هي المعيار النهائي للحكم.

إذن، هناك قراءتان للنظام الاجتماعي، ومن ضمنه النظام الأسري، وكما ذكرنا تتحوّل القراءة الثانية إلى تفكير نشط وفاعل عندما تجري مطالعة الحياة الإنسانية بعين تاريخية.

وعليه، يأتي السؤال عن قراءة الفقهاء لنظام الأسرة وكيف تتكوّن وتتبلور؟ وما هي الفرضيات المسبقة التي تمّ على أساسها استنطاق الكتاب والسنّة وممارسة العملية الاجتهادية؟

إن أبحاث الفقهاء تدلّ على أنّهم كانوا ينزعون دوماً ناحية وجود نظامٍ طبيعيّ للأسرة، ولسنا بحاجة لكثير توغّل؛ إذ تكفي إطلالة عابرة على آثار بعض المفكّرين المتأخرين؛ لنجد الصورة عينها للعلاقة بين الرجل والمرأة التي كان القدماء قد بنوا عليها تصوّراتهم، فأمّهات ما ذكره المطهري ـ مثلاً ـ في كتاب: نظام حقوق المرأة في الإسلام، وما صوّره هناك من نظام طبيعي، متطابقٌ مع الصورة التي رسمها القدماء.

ما هو دور الرجل والمرأة عند القدماء وفق النظام الطبيعي التقليدي الذي تصوّروه؟

بشكلٍ مجمل، يمكن القول: إنّ القدماء كانوا يرون المرأة موجوداً وظيفته الأولى الحملُ والولادة لحفظ النسل الإنساني، وفي واقع الأمر، نرى الكثير من

الحقوق المعطاة للمرأة أو المسلوبة منها قائمٌ على هذه الرؤية، وأنّ الأسرة هي الأساس لقيام الأنشطة الاجتماعية جميعها، ويرى القدماء أنّ الرجل موجود صانعٌ للحضارة، ومدير للمجتمع، تقع على عاتقه وظيفة القيام بالأعمال الكبرى، ومسؤوليّة رقيّ الحياة الإنسانية، أمّا المرأة فوظيفتها حفظ المؤسّسة التي تمنح الرجل القدرةَ على القيام بهذه الأعمال الاجتماعية الكبرى؛ لأنّ هذه المؤسّسة إن لم تكن فلن يوجد المجتمع حتى يتمّ السعي من قِبَل أفراده إلى بناء الحضارة، والصناعة، والعلم، والفلسفة.

لم يكن يجول في خاطر هذا الفريق أبداً أن تخرج المرأة من إطار الأسرة لتجد لها دوراً في المجتمع، وهو ما كان متطابقاً تماماً مع البناء السياسي الاجتماعي للمجتمع آنذاك؛ فلم تكن المرأة شريكةَ حياة للرجل، بل كانت وظيفتها التخفيف من ضغوط الحياة الإنسانية ومشاكلها عنه، والسير بهذه لتوفير الظروف لرجل الأسرة كي يقوم بالدور الكبير الملقى على عاتقه.

يرى بعض القدماء الرجلَ إنساناً من الدرجة الأولى، والمرأة إنساناً من الدرجة الثانية، بل يعتقد بعضهم أنّ المرأة تفقد بعض الخصوصيات الإنسانية؛ فهل لهذا التفكير من رواج لدى أنصار النظام الطبيعي؟

لو أردنا تحليل دور المرأة في السابق، فسنواجه مسائل متعدّدة تبعث على الأسف؛ فقد كان الإفراط في بعض المجتمعات يصلّ حدَّ اعتبار المرأة موجوداً لا يتمتع بالروح الإنسانية، وبعض من كانت لديه رؤية إنسانية كان يذهب إلى التفكيك، فيعتبر الرجل والمرأة كليهما إنساناً، بيد أنّه عندما كان يصل الأمر إلى الحديث عن الحقوق وتقسيم الواجبات تتغيّر اللغة لتُشاد الحقوق على أساس البناء الطبيعي للرجال والنساء؛ ونتيجة ذلك ـ سواء كانت مقصودةً أم لم تكن ـ أن تصبح المرأة في الفعل والانفعال الاجتماعي إنساناً من الدرجة الثانية.

ذكرتم أنّ أنصار القراءة التقليدية يتبنّون النظامَ الطبيعي للأسرة، ويؤكّدون ـ بشكلٍ متكرّر ـ على الاختلاف الجسدي والنفسي بين الرجل والمرأة، فهل تُنكر القراءة المقابلة التي لا تتبنّى النظام الطبيعي هذا الاختلاف؟

لا يُنكر أنصار القراءة التاريخية الاختلافات الجسدية والنفسيّة بين الرجل

والمرأة، لكنّهم يختلفون مع غيرهم في منشئها ومنطلقها؛ فمن يعتقد بأنّ هذا الاختلاف نتيجٌ للتطور التدريجي للإنسان لا يمكنه أن يوافق على البناء الطبيعي؛ ذلك أنّ معنى التكامل التاريخي أن يكون هذا التكامل قد حصل دون تخطيطٍ مسبق؛ فالنظرية الأولى تذهب إلى أنّ الاختلافات القائمة راسخة، وهي نظرية ثبات الأنواع، أمّا نظرية التكامل ـ وهي النظرية الثانية ـ فترى أنّه يمكن أن يكون للموجودات ألف نوعٍ وشكل.

يعتقد أصحاب نظرية التكامل التاريخي أنّ هذا الاختلاف ـ سواء كان جسديّاً أو نفسيّاً ـ إنّما وقع نتيجة التطوّر التاريخي، وأنّه وإن اتخذ شكله الحالي فعلاً بيد أنّه ما زال يقبل التغيير والتحوّل والصيرورة، فيمكنه أن يتخذ أشكالاً أخرى من الحياة الأُسرية، ونوعاً آخر من توزيع العمل ونظام الحقوق، وهذا ما يقلّص ـ بشكل تدريجي ـ التفاوت لصالح العدالة والمساواة في الحقوق، نعم لا ينبغي أن يصل الأمر إلى حدّ سقوط أصل النظام الأسري.

نعود من جديد للحديث عن المفروضات المسبقة، وما ينتظره الفقهاء والمتكلّمون المسلمون، وتأثير ذلك على صدور الأحكام الفقهية والآراء الكلامية، وأنّ التنوّع في هذه الفرضيات المسبقة هل يمكنه أن يوجب تنوّعاً في الأحكام والآراء؟

لا شكّ في أنّ من الفرضيّات المسبقة لدى الفقهاء المسلمين كون نظام الأُسرة نظاماً طبيعيّاً، وأنّ هذا النظام له شكلٌ خاص، وبعبارة أخرى: هناك نوع واحد من نظام الأسرة يستحقّ نعته بالطبيعي، وهو الذي يوجب تقسيماً خاصاً للحقوق والواجبات. وقد قام الفقهاء ـ ضمن هذا التصوّر ـ بمطالعة الأحكام الموجودة في الكتاب والسنّة، فبنوا على افتراض أنّ الله عز وجل لا يمكنه ولا يريد إصدار أحكام تتعلّق بالأسرة، تقع على خلاف النظام الطبيعي لها، وهو النظام الذي خلقها عليه.. والنتيجة أنّهم اعتبروا الأحكام المبيّنة في الكتاب والسنّة تعبيراً عن الوضع الطبيعي للأسرة، وأنّها صدرت في صدر الإسلام دائمةً لا تقبل التغيير ولا التبديل.

لقد اعتبروا وظيفتهم ـ في افتراضٍ مسبق آخر ـ البحثَ عن قانونٍ أبدي؛ وعلى أساس هذا النوع من الفرضيات المسبقة لم يخطر في ذهن أحد على امتداد التاريخ وإلى عصرنا الأخير إمكان تغيير هذه الأحكام، لكن بعد ذلك، وبحكم الضرورة،

حدثت سلسلة تغييرات اجتماعية وثقافية في المجتمع الإسلامي، ومنه مجتمعنا (الإيراني)، فغدا من الواضح أنّ التمسّك بطريقة التفكير القديمة قد أفضى إلى الوقوع في العديد من المشاكل، الأمر الذي أوجد مجموعة تدبيرات داخل النظام الفقهي الحقوقي؛ ممّا أدّى إلى الخروج من ظلمٍ واضح للمرأة؛ فمثلاً وضعت في وثيقة الزواج اليوم مجموعةً من الشروط التي يرجع مضمونها إلى مراعاة بعض الحقوق المناصرة للمرأة، كالشرط الذي ينصّ على حقّها في المطالبة بالطلاق في حالات خاصّة.

بنظركم، هل تفي هذه التدبيرات المؤقتة للقيام بتغييرٍ أساسي في هذه الخلفيات الفكرية المسبقة، ومن ثمّ رفع الاختلاف الحقوقي بين الطرفين في عالمنا الإسلامي المعاصر أم أن الأمر يحتاج إلى سعي أكبر وجهد أوسع؟

ذكرت سابقاً ـ وفي أكثر من مناسبة ـ أنّني أعتقد أن هذه التغييرات الجزئية الداخلية لا تكفي، نعم لا أريد أن أقول: إنها عاجزة عن معالجة الثغرات الموجودة، بل أرى أنّ من المفترض بنا التركيز على التربة التي تقوم عليها هذه الثغرات، ومطالعة الكتاب والسنّة مطالعةً تاريخية.

القراءة التاريخية للدين وتأثيرات منظومة الحقوق النسوية

ما هو رأيكم بالقراءة التاريخية للدين؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هو تأثير ملاحظة نمط تكوّن الدين وتكامله في إدراكنا للأحكام الدينية، ومن جملة ذلك الأحكام الناظرة إلى المرأة؟

قبل أن أجيب على سؤالكم أريد أن أذكر حادثةً تذكّرتها الآن عن الشهيد السيد محمد باقر الصدر، فقبل حوالي الأربع والعشرين عاماً سافرتُ إلى العراق، وذهبت لزيارة السيّد محمد باقر الصدر، وجرى حديثٌ بيني وبينه، وكان من المجتهدين المستنيرين، وقد تعرّضت في حديثي معه للمسائل المتعلّقة بحقوق الرجل والمرأة، محاولاً معرفة رأيه في هذا الموضوع، وقد ذكر لي ـ بشكلٍ صريح ـ أنّ الزمن الذي كان للمرأة فيه حقوقٌ أقلّ من الرجل، كانت المسؤوليّات الحياتية الكبرى ـ وضمن ذلك مسؤولية الأسرة ـ تقع على عاتق الرجل. وقد كان البناء الاجتماعي

يقتضي ذلك، وقُدِّمت للرجل مجموعة من الخصوصيات بنحو تتلاءم مع هذا البناء الاجتماعي، وقد حُرمت منها النساء، قال لي الصدر ذلك بعبارة أخرى: إذا تقرّر اليوم أن تكون المرأة (شريكة حياة) بالنسبة للرجل، لا أمينةً على حياته الخاصة فلا بدّ أن تتغيّر الأحكام الفقهية بنحوٍ يتناسب مع هذا التغيير، وضمن حديثه تعرّض الشهيد الصدر لمسألة كون الرجل رأسَ الأسرة، وقال: إنّ هذا في فرض كون الرجل حاملاً على عاتقه بشكلٍ فعليّ تمام المسؤوليات العائلية، أمّا لو كان الواقع ينحو باتجاه عملية تقسيم المسؤوليّات بين الرجل والمرأة، فلا يمكن أن يكون الرجل وحده رأسَ الأسرة، لقد كان يعتقد أنّ دور المرأة إذا كان هو المشاركة الفعّالة في التنمية الاجتماعية، أي تنمية النهضة الإنسانية إلى جانب الرجل، فلا بدّ وأن يكون لها من الحقوق ما يتناسب مع هذا الدور الموكل إليها.

لا أتصوّر أنّه بالإمكان تشييد دليلٍ محكم على وجود سلسلة من الأنظمة الطبيعية ـ أعمّ من النظام السياسي والاقتصادي والأسري ـ في هذا العالم بنحو يتناسب مع دور الخلق، بل هناك أدلّة تدلّ على العكس من ذلك تماماً، فلا يمكننا اعتبار النظام الطبيعي فرضيةً مسبقة مسلّمة يُعتمد عليها عند مطالعة الكتاب والسنّة، ومعنى ذلك أنّه لابد من تغيير نظرتنا للأمور، وقراءة الكتاب والسنّة قراءةً تاريخية.

علينا أن نسأل أنفسنا: ما الذي كان يريد النبيّ أن يؤدّيه من خلال الكتاب والسنّة في ذلك العصر، وضمن الظروف التاريخية والاجتماعية الخاصّة آنذاك؟ لابدّ وأن نجد تفسيراً لما كان يقوم به، فماذا كان يريد أن ينجز ويحقّق؟.

نعم، لا شكّ لدينا بأنّه قد قام بمجموعةٍ من التغييرات على مستوى حقوق النساء، لقد صنع مجموعةً من التغييرات في وضع المرأة القائم، ومن هنا يلزمنا البحث عن المقاصد التي قام لأجلها بما قام به، أي فهم حقيقة ما قام به، وأنّه إلى أيّ اتجاه كان يسير بالمجتمع؟ وما هي التغييرات التي أحدثها مقارناً بما كانت الحال عليه فيما مضى؟

لقد بدّل النبي بعض الأحكام الظالمة بحقّ المرأة في ذلك العصر، فأخرجها من ظلم ذلك العصر إلى عدله؛ فأقرّ تملّك المرأة، وحدّد حرية الرجل في تعدّد الزوجات، وعدّل أحكام الإرث و.. والخلاصة: إنّ ذلك النوع من عدم المساواة الذي كان

موجوداً في ذلك المجتمع سار به نحو العدالة بنحو يتناسب وظروف ذلك الزمان، ولو سرنا بهذا النوع من الفرضيات المسبقة فسيعني ذلك أنّ هذا المقدار من التغييرات التي أحدثها النبي، لا تمثل التغيير النهائي الممكن، فتلك التغييرات هي التي كانت ممكنةً وقد تمّت، والرسالة الأساسية التي تؤدّيها تلك التغييرات هي أنّه لابدّ من السعي لرفع الأنواع الأخرى لعدم المساواة ممّا فرض على المرأة على مرّ التاريخ، هذه هي الرسالة العامّة التي حملها النبي.

وعلى هذا الأساس، وضمن ملاحظة هذه الرسالة العامّة لابدّ وأن نجيب عن سبب اللامساواة القائم في الحقوق اليوم، ما هو الواقع الاجتماعي الذي نعيشه؟ وما هو الواقع الاقتصادي الحالي؟ وما هو الأمر الذي تفرضه علينا العدالة اليوم؟ لابد لنا أن نتحرّك من منطلق العدالة لتعديل الأحكام الموجودة، وهذا عملٌ اجتهادي يتطابق مع رسالة الوحي.

تعتقدون أنّه يفترض الانطلاق من العدالة، ألا نواجه هنا معضل اختلاف مفهوم العدالة وتعريفها؟

يلزم تعريف العدالة في كلّ عصر، إنّنا لا نملك تعريفاً ثابتاً لها، ليس فيما يرجع إلى أحكام الرجل والمرأة فحسب، بل للنظام السياسي والاقتصادي أيضاً، إنّ تعريف العدالة في كلّ عصر شأنٌ موكولٌ للإنسان؛ فلابدّ له من تحديد تعريف لها، وأقصى ما يمكن أن يقال هو: إنّ العدالة إعطاء كلّ ذي حقٌ حقّه، لكنّ هذا التعريف عام، فلابد في كلّ عصرٍ من تحديد أيّ أنواع النظام الاقتصادي، والأسري، والسياسي يمكنه أن يقدّم لأفراد المجتمع حقوقهم. وبعبارةٍ أخرى، أن يضع الفرص أمام الجميع بشكلٍ متساو، في نظام الأسرة وغيره، ووظيفة رجال الفكر هنا السعي لمعرفة مواطن عدم المساواة، فلابدّ لهم ـ عبر التوسّل بالأدلة ـ من تحديدها ليتمكّنوا من الاقتراب من تعريف العدالة.

وما أراه هو أنّنا بدل الاعتماد على النظام الطبيعي لرفع عدم المساواة الموجود بين الرجل والمرأة، لابدّ لنا من العمل على تحليل مفهوم العدالة المرتبط بنظام الأسرة.

* * *

الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر
المواقف من مسألة المرأة

الشيخ مهدي مهريزي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

مسألة المرأة إبّان الحركة الدستورية وقبلها

لتحديد دراستنا هنا نتعرّض لمدخل هام يحتوي نقاطاً:

أولاً: تعود مسألة المرأة في إيران إلى عصر الحركة الدستورية (١٢٨٤ ـ ١٢٨٩هـ. ش / ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩م)، وقد كان للوعي الناهض بأفكار العالم الجديد إلى جانب الحركات البنيويّة وتحوّلاتها دور رئيس في طفو موضوعة المرأة إلى الواجهة، وقد أدّى هذا الوعي الجديد والارتباط الناشئ إلى ظهور موجات من النقد تناولت بعض التصوّرات الدينية والمعتقدات التراثية التقليدية، وذلك في أوساط الشرائح الجديدة التي بدأت بالظهور في المجتمع.

وإذا أخذنا مثالاً على ما نقول، أمكننا تسليط الضوء على ما كتبته تاج السلطنة (المولودة: ١٣٠٤هـ)، ابنة ناصر الدين شاه القاجاري، في مذكّراتها التي حملت عنوان: «مذكّرات تاج السلطنة» والتي كتبتها عام ١٣٤٣هـ فقد تعرّضت تاج السلطنة إلى الموضوعات الجديدة حول المرأة.

إنها تقول: «لو كانت النساء في هذا البلد أحراراً كسائر البلاد والممالك،

(*) أستاذ جامعي، ورئيس تحرير مجلّة علوم الحديث الفارسية، من أبرز المساهمين في مشروع فلسفة الفقه مع الدكتور ملكيان، له مؤلفات عدّة في الحديث والفقه و.. .

وحازت على حقوقها، واستطاعت النفوذ إلى أمور البلاد والسياسة الداخلية، وترقّت في المناصب والإدارات، فإنني لا أرى ـ يقيناً ـ سبيل ترقيها في أن تغدو وزيرةً، تماطل وتتلاعب بحقوق الآخرين، وتأكل أموال المسلمين، وتبيع الوطن العزيز.. ومع الأسف الشديد فقد فصلت النساء الإيرانيات عن نوع الإنسان، وغدون من صنف البهائم والوحوش، إنهنّ يعشن حياتهنّ من الصبح حتى الليل في سجنٍ مليء باليأس والقنوط، ويعانين من ضغوطات صعبة، إنهنّ يقضين عمرهنّ في التعاسة والشقاء»[1].

كما تكتب في موضعٍ آخر تقول: «تتألّف حياة النساء الإيرانيات من أمرين: أحدهما أسود معتم، وثانيهما أبيض مشرق، فعندما يخرجن إلى الحياة الدنيا يلبس لباس العزاء الأسود، أما عند الموت فيرتدين الكفن الأبيض، وحيث إنني واحدة من تلك النساء فإنني أرجّح ذلك الكفن الأبيض على تلك الهياكل الموحشة، إنني أرفض دائماً ذاك اللباس»[2].

وتشرح تاج السلطنة مسؤولية المرأة الإيرانية فتقول: «إنها استرداد حقوقهنّ مثل النساء الأوروبيات، وتربية الأطفال، ومساعدة الرجال مثل النسوة الأوروبيات، والعفة والطهارة، وحبّ الوطن، وخدمة الإنسان، وطرد الكسل والخمول، والرقود في البيوت، مع رفع النقاب»[3]، وأيضاً: «إن حجاب المرأة هو خراب الوطن والبلاد، والفساد الأخلاقي، وعدم التقدّم في تمام الأعمال»[4].

وإضافةً إلى الجهود النظرية في هذه المرحلة، ثمّة جمعيات ومؤسسات نسوية ظهرت أيضاً مثل: جمعية حريّة النساء (١٩٠٧م)، ونقابة النسوان الغيبيّة (١٩٠٧م)، وجمعية مخدَّرات الوطن (١٩١٠م) و..[5].

كما شهدت هذه الفترة ظهور نشريّات ودوريات خاصّة بقضايا المرأة، مثل: دانش (العلم)، شكوفه (البرعم)، زبان زنان (لغة النساء)، نامه بانوان (رسالة

---

(١) خاطرات تاج السلطنة: ٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٠١.

(٥) مجلّة: نيمه ديكَر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ . ش / ١٩٩٢م، ص١٤ ـ ١٥.

السيدات)، عالم نسوان (عالم النساء)، جهان زنان (عالم النساء)، جهان نسوان وطن خواه (عالم النساء الناشدات للوطن)، مجلّة نسوان (مجلّة النساء)، مجلّة سعادت نسوان شرق ودختران إيران (مجلة سعادة نساء الشرق وبنات إيران)[١].

وقد شوهدت تأثيرات واضحة في هذه المرحلة لهذه الحركة على قضايا الدفاع عن حقوق المرأة في التعليم، وتأسيس مدارس للبنات، وكذا عن حقّ المرأة في إعطاء الرأي والانتخاب[٢].

ولا يفوتنا التذكير هنا بأنّ أشخاصاً أثاروا هذه الموضوعات قبل الحركة الدستوريّة (المشروطة) مثل:

١ ـ قرّة العين (١٨١٤ ـ ١٨٥٢م)، حيث كشفت حجابها علناً عام ١٨٤٨م / ١٢٦٥هـ في مؤتمرٍ عقد في رشت شاهرود[٣].

٢ ـ بي بي خاتون الاسترآبادي، وقد صنّفت كتاب «معايب الرجال» في نقد وردّ كتاب «تأديب النسوان» لمؤلّفه المجهول، والذي كُتب عام ١٣٠٤هـ أو ١٣٠٩[٤]، وقد كانت كتبت هذا الردّ عام ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م[٥].

ولبي بي خاتون تفسير نسبيّ لأفضلية الرجال على النساء؛ حيث تقول: «رغم أن الرجال أفضل وأعلى من النساء بمرتبةٍ، كما اقتضته الأدلّة والبرهان والآيات القرآنية، قال تبارك وتعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء...﴾، لكن ليس كلّ رجلٍ أفضل وأكمل من كلّ امرأة، ولا كلّ امرأةٍ أدون من كلّ رجل، فمريم، والزهراء عليها السلام وآسية، وخديجة الكبرى كنّ من النساء، فيما كان فرعون، وهامان، والشمس، وسنان من الرجال، فتمام أمور الدنيا دنيّة بالنسبة» [٦].

وتتحدّث عن مكر النساء في موضعٍ آخر فتقول: «رغم أن الرجال ـ كما تشهد

---

(١) راجع: مجلّة كلك، العدد: ٥٥ ـ ٥٦: ٤٥ ـ ٤٦، زن در جامعه قاجار (المرأة في المجتمع القاجاري).

(٢) راجع: مجلّة نيمه ديگر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ . ش / ١٩٩٢م، مقالة: تأملي در تفكر اجتماعي وسياسي زنان در انقلاب مشروطه: ٧ ـ ٢٨، وانجمن سراى زنان در عصر مشروطه: ١٧، ٥٣.

(٣) رويا روي زن ومرد در عصر قاجار: ١٦.

(٤) المصدر نفسه: ١.

(٥) المصدر نفسه: ٨؛ ومعايب الرجال في الردّ على تأديب النسوان: ٣.

(٦) معايب الرجال: ٥٤.

بذلك الآية القرآنية التي يقولها الله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (يوسف: ٢٨) - يعتبرون النساء مصدر المكر ومنبعه، إلاّ أنه يُعلم بالدليل والبرهان أنّ مكرهنّ من الرجال أنفسهم، فإذا ما عرفوا مكراً فإنما تعلّموه من الرجال.. وقد تحدّث الله سبحانه في القرآن عن مكر الرجال فقال: ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ (إبراهيم: ٤٦)»[١].

٣ - هذا، وقد انتقد الميرزا فتح علي آخوند زاده (١٨٧٧ - ١٨١٢م)، الكاتب المسرحي الآذربايجاني، تعدّد الزوجات ورفضه، متطرّقاً إلى مسألة ضرورة تعلّم المرأة، وفي مسرحية «وزير خان لنكران» انتقد تعدّد الزيجات، وحياة المرأة في ظلّه، وقد طرح محامو الدفاع في هذه المسرحية موضوع دفاع النساء ومحاربتهنّ لإحقاق حقوقهنّ.

كما تحدّث نفسه في كتاب «اثر لري وملحقات كمال الدولة» عن الحقوق المتساوية للرجل والمرأة، وعن تعلّم المرأة، وعن الحقوق الاجتماعية للنساء[٢].

٤ ـ الميرزا آغا خان الكرماني (١٨٥٤ أو ١٨٥٢ ـ ١٨٩٤م)، وقد طالب بإصلاح بعض العادات والتقاليد الاجتماعية التي تحصر المرأة وتحدّ من حركتها وانطلاقتها؛ فقد كتب في بعض مصنّفاته يقول: «إنّ الحجاب، وتواري المرأة، وعدم اختلاطها بالرجال، وإسقاطها عن حقوق البشريّة حتى أنهنّ لا يحسبن في عداد البشر.. ذلك كلّه أوجب ألف نوعٍ وشكل من أشكال الفساد في عالم الإنسانية.. إن عالم الإنسانية لن يبلغ كماله إلاّ إذا تساوى النساء مع الرجال في الأمور والحقوق جميعها واشتركوا فيها»[٣].

٥ ـ اعتصام الملك الآشتياني (١٣١٦هـ. ش / ١٩٣٧م)، رئيس تحرير مجلّة «بهار» في تبريز، وهو والد بروين اعتصامي[٤]، فقد عرّف اعتصام الملك الإيرانيين

---

(١) المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) مجلة نيمه ديگر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ. ش / ١٩٩٢م، مقالة: ميرزا فتح علي آخوند زاده ومسألة زنان: ٢٩ ـ ٣٤.

(٣) هفت بهشت: ١٢١ ـ ١٢٢؛ ونيمه ديكر، العدد ١٤، ربيع ١٣٧٠هـ. ش / ١٩٩١م، ص٧٩.

(٤) بيروين اعتصامي من أشهر شعراء إيران في القرن العشرين (المترجم).

على النتاجات البارزة للكتّاب الأوروبيين والعرب، وكان كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين المصري واحداً من هذه النتاجات، فقد نشر هذا الكتاب مترجَماً إلى الفارسية تحت عنوان «تربيت نسوان» عام ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م[1].

وهناك أشخاصٌ آخرون ـ عدا من ذكرناهم ـ دافعوا في هذه الفترة عن حقوق المرأة وحريّتها، وسعوا جاهدين لتحقيق حضورٍ اجتماعيّ لها أيضاً، كان من بينهم: الشيخ أحمد الروحي (١٣١٤هـ)، وملك المتكلّمين (١٢٧٧ ـ ١٣٢٦هـ)، والميرزا جهانكيرخان الشيرازي، رئيس تحرير «صور إسرافيل» و..

لكن مع ذلك كلّه، يمكننا القول: إن طرح مسألة المرأة على بساط التداول الجادّ أمرٌ يعود إلى فترة الحركة الدستورية (المشروطة)، وأبرز مظاهر هذا الطرح وتداعياته كان مشتمَلاً في أزمته الحقيقية في مواجهة المعتقدات الدينية والتصوّرات التقليدية والمفاهيم التراثية.

نطاق هذه الدراسة

ثانياً: إن موضوع بحثنا هنا يتركّز حول المواقف التي اتخذتها التيارات والمدارس الدينية والمذهبية من موضوعة المرأة خلال المائة عام الماضية، وقد سعينا لتقديم مسردٍ وتقرير واضح عن آراء، ومصادر، ومناهج، وآليات تفكير الدينيين والإسلاميين في قضية المرأة وحقوقها في القرن العشرين، ومن البديهيّ أن تكون التحوّلات التي تبلورت وسط هذه الأطياف الاجتماعية الواسعة من مستلزمات بحثنا وما يستدعيه.

إننا نسعى هنا لعرضٍ توصيفي محايد بعيد عن التقويم وإبداء الرأي في موضوعٍ هام، هو موضوع المرأة، ولكي نحافظ على حياديّتنا هذه أطلقنا على هذه المقالة اسم «الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر، المواقف من مسألة المرأة» وقد تعمّدنا اختيار هذا العنوان؛ نظراً لما قد تحمله عناوين أخرى من دلالات خاصّة قد تحرفنا عن مسارنا الحيادي.

---

(١) فهرست كتاب هاي چابي فارسي ١: ١٢٧١، حجري، جيبي: ٨٢؛ رويارويي زن ومرد در عصر قاجار: ١٦، نقلاً عن: از تا نيما ٢: ١١٣، ويجدر التذكير بأنّ كتب قاسم أمين قد ترجمت مرة ثانيةً لاحقاً على يد السيد أحمد المهذب (١٣٣٦هـ . ش/ ١٩٥٧م)، وذلك بطلب من وزارة الثقافة في حكومة الشاه رضا خان البهلوي، وقد نشرت تحت عنوان: در زن وآزادي وزن امروز، وقد حصل النشر في ١٩ صفحة، وفي عام ١٢١٦هـ . ش / ١٣٣٧م في ١٨٩ صفحة، انظر: فهرست كتاب هاي جابي فارسي ٦: ٢٧٨٢؛ والرسائل الحجابية ١: ٤٣ ـ ٤٤.

دراسة تطوّر مسألة المرأة في القرن العشرين، مساهمات ومنجزات

ثالثاً: إنّ الكتابات التي سبقت دراستي هذه، وتوفّرت لي معرفتها، وتتعرّض للموضوع نفسه فيما يخصّ الاتجاهات المختلفة في مسألة المرأة في تاريخ إيران، ليست سوى دراستين فقط هما:

الدراسة الأولى: كتاب «الدفاع عن حقوق النساء، قراءة في الظاهرة والحدث» لمؤلفه: إبراهيم شفيعي السروستاني[1].

وقد تركّزت معالجة عنوان هذه الدراسة في الفصل الثاني منها، وتحدّثت عن تيارات ثلاثة هي:

أ. التيار السياسي في الدفاع عن حقوق النساء.

ويرى المؤلف أنه اتسم بـ: ١ ـ مضادّة الإسلام والقيم الإسلامية. ٢ ـ مخالفة النظام الإسلامي. ٣ ـ عدم الاعتناء بالقيم الأخلاقية. ٤ ـ إضعاف مؤسّسة العائلة.

ب. التيار العلماني اللاديني المدافع عن حقوق النساء.

وقد وصف هذا التيار في هذه الدراسة بما يلي: ١ ـ الاستفادة الأداتيّة من الدين. ٢ ـ عدم تقديم رؤيةٍ محدّدة وعملية. ٣ ـ الأخذ الانفعالي بنظرية الحقوق الغربية. ٤ ـ إقصاء الدين عن حركة الإصلاح النسويّة.

ج. التيار الديني المدافع عن حقوق النساء.

ويعرّف الكتاب هذا التيار عبر بيانه لاتجاهين داخله هما:

١ ـ اتجاه الدعوة لإعادة النظر بقضايا المرأة، ويعدّد الكتاب سِمَتَين لهذا الاتجاه هما: أ ـ عدم الاطلاع أو التغافل عن المصادر الاجتهادية. ب ـ الغفلة عن مصادر الاجتهاد الديني.

٢ ـ الاتجاه الأصولي، ويحدّد الكتاب هذا الاتجاه بما يلي:

أ ـ الاهتمام بمسألة الاختلاف الطبيعي والتكويني بين الرجل والمرأة. ب ـ

---

(١) وقد طبع هذا الكتاب بهذه المواصفات: جريان شناسي دفاع از حقوق زنان، إبراهيم شفيعي سروستاني، مؤسسة فرهنكي طه، قم، ١٣٧٩هـ . ش / ٢٠٠٠م.

رفض مبدأ التقابل والتضادّ بين الرجل والمرأة. ج ـ الاهتمام بالأسرة بوصفها الوحدة الأساسيّة لبناء المجتمع كلّه. د. حفظ الاستقلال والامتياز، وتجنّب الظواهر الانفعالية. هـ ـ تجنّب التورّط في التجديد والتحجّر معاً[١].

ونعلّق على هذه الدراسة وتقسيمها وهيكليّتها التي قدّمتها، بعدّة نقاط مفيدة هي:

النقطة الأولى: إنّ الدائرة الزمنية التي يغطّيها هذا التقسيم والعرض للمشهد مقتصرةٌ على ما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

النقطة الثانية: لا ينحصر المشهد ولا تضيق التيارات بوجهات النظر الدينية، بل يستوعب أطيافاً أخرى أيضاً لم يستعرضها الكتاب.

النقطة الثالثة: في سياق التعريف بالتيارات الدينية، ثمّة تيار لم يجرِ الحديث عنه، وقد أشير إليه تبعاً في هذه الدراسة، وذلك عندما كان يجري استعراض الاتجاه الديني الأصولي؛ حيث كانت السمة الخامسة لهذا التيار احترازه عن نزعتي التحديث والتحجّر، ومعنى ذلك أنّ فريقاً من التيار الديني كان يقرأ قضايا المرأة قراءةً تجديديّة، وهو الذي جرى الحديث عنه تحت عنوان: تيار الدعوة لإعادة النظر بقضايا النساء، إلاّ أنه لم يجر التعريف بالتيار الجلمودي المتحجّر، مع أنّه لا مجال لإنكار حضور هذا التيار ـ برؤاه المتعدّدة ـ داخل المجتمع الإيراني، بل إن نفس اعتبار المؤلّف التيار الأصولي هو الوسط ما بين تيار التجديد والتحجّر حاكٍ عن هذا الأمر أيضاً.

النقطة الرابعة: لم يهدف الكتاب في هذه الدراسة لتقديم عرضٍ واستعراض للاتجاهات والتيارات المختلفة، بل قد أخذ في حسبانه أيضاً ممارسة نقدٍ ودراسة وتقويم لها.

الدراسة الثانية: وهي كتاب «المثال الجامع لشخصية المرأة المسلمة» من تأليف محمد تقي السبحاني[٢].

---

(١) جريان شناسي دفاع از حقوق زنان: ٥٩ ـ ١٤٣.

(٢) الكوى جامع شخصيت زن مسلمان، محمد تقي سبحاني، مركز مديريت حوزهاي علميه خواهران، قم، ١٣٨٢هـ . ش / ٢٠٠٣م.

وقد ركّز هذا الكتاب على الاتجاهات الدينية فقط، دون أن يتعرّض للتيارات المعادية للدين أو غير الدينية، وقد قسّمت هذه الاتجاهات الدينية إلى ثلاثة:

أ. الاتجاه التراثي التقليدي

وقد حدّده المؤلف بـ :

١ ـ النزعة الأصولية. ٢ ـ محوريّة الحق والتكليف معاً. ٣ ـ النزعة الاجتهادية الممنهجة في فهم الدين. ٤ ـ مواجهة ظواهر الالتقاط والتأكيد على الخلوص والنقاء. ٥ ـ النزعة الماضويّة.

ب. الاتجاه التجديدي

وقد حدّده المؤلف بخمس علامات هي: ١ ـ الرؤية الإنسانية (مركزية الإنسان).

٢ ـ النزعة العلمية والاعتماد على العقل أداةً معرفيّة. ٣ ـ النزعة النسبية والتاريخانية في فهم الدين. ٤ ـ القراءة المستقبليّة. ٥ ـ النزعة التنموية.

ج. الاتجاه التنموي:

ونجد لشرح هذا الاتجاه مجموعة محدّدات أيضاً هي: ١ ـ النزعة الأصولية في فهم الدين، والنزعة التنموية في تطبيقه. ٢ ـ القراءة المنظّمة مقابل النزعة التكليفية. ٣ ـ تطوير الاجتهاد، والتجديد في مناهج العلوم. ٤ ـ لزوم تدوين نظام أنموذجي جامع وشامل لشخصية المرأة المسلمة. ٥ ـ طرح الحضارة الإسلامية الجديدة والتنظير لها[1].

بدورنا، ولكي نحلّل هذه الدراسة، نقف عند نقاط هي:

أولاً: إن نطاق الدراسة محصور بما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

ثانياً: إن الهدف كان نقد الاتجاهات الأخرى، وتقديم أنموذجٍ بديل مرضيّ.

ثالثاً: إن الاتجاه المنشود يكمن في مشروع تلفيقيّ تجمع فيه العناصر الإيجابية التي يتمتّع بها كلّ من الاتجاه التقليدي والاتجاه التجديدي.

منهج هذه الدراسة

رابعاً: ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم بأجمعه، تسعى هذه المقالة لعرض

---

(١) المصدر نفسه: ١٣ ـ ٤٤.

واستنطاق الاتجاهات والمدارس الدينية في قراءة مسألة المرأة الإيرانية المعاصرة في القرن الأخير، ولا بدّ لنا في هذا التقرير من الإشارة إلى عدة نقاط أيضاً.

الأولى: لقد اعتمدنا في تعريف الاتجاهات والتيارات على جعل الامتيازات العامّة والبنيوية أساساً لتقسيمها، وإلاّ فإن داخل كل اتجاه تيارات عدّة تتبلور على أساس اختلافات جزئية في الآراء ووجهات النظر.

الثانية: يبدو لنا ـ وانطلاقاً مما تقدّم في النقطة الأولى ـ أنّ الاتجاهات الدينية تدخل ضمن مجموعات ثلاث هي:

١ ـ الاتجاه التراثي التقليدي (بدءاً من عصر الحركة الدستورية).

٢ ـ الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي (بدءاً من ستينيّات القرن العشرين).

٣ ـ الاتجاه الحقوقي (بدءاً من أوائل القرن الحادي والعشرين).

الثالثة: إنّ هذه الاتجاهات الثلاثة المذكورة قد أخذت بالتبلور زمانياً عقب بعضها بعضاً، لكن لا بمعنى أنّ الاتجاه اللاحق قد نسخ الاتجاه السابق أو أطاح به ليحلّ محلّه، وإنما بمعنى صيرورته الاتجاه السائد والغالب في المرحلة اللاحقة، وإلاّ ففي كلّ مرحلةٍ ثمّة اتجاهات متعدّدة بيد أنها أقلّ حضوراً وأخفّ وهجاً من غيرها، وعليه ففي عصرنا الحاضر يمكن اعتبار الاتجاهات الثلاثة موجودةً حاضرة، وإن كانت الغلبة لأحدها.

الرابعة: في دراستنا لكلّ واحدٍ من الاتجاهات الثلاثة، سوف نسعى للاعتماد على أهمّ مصادره المدوّنة لشرح وجهات نظره في المحاور التالية:

١ ـ قراءة الإنسان.

٢ ـ الحقّ والتكليف.

٣ ـ الأسرة.

٤ ـ المشاركة الاجتماعية.

ثم نختم ذلك بتقديم تحليلٍ يساهم في فهم المنطق والمنهج الذي يقوم عليه كلّ اتجاهٍ من هذه الاتجاهات الثلاثة.

الاتجاهات في مسألة المرأة

الاتجاه الأوّل: الاتجاه التراثي التقليدي

وهذا الاتجاه هو أقدم وأشهر الاتجاهات جميعاً، وهو المهيمن على الدوام خلال المراحل والحقب الماضية المختلفة من التاريخ الإسلامي، ومع كلّ ما يملكه من أسبقيّةٍ وامتداد تاريخي وشهرة إلاّ أنه حضر أيضاً بوصفه اتجاهاً مقتدراً في العصر الأخير ليقدّم تصوّراته حول مسألة المرأة.

وقد تجلّى ظهور هذا الاتجاه في التاريخ المعاصر للمرّة الأولى عبر كتابات عديدة، تناولت بالخصوص مسألة الحجاب، والتحذير من الاختلاط، وحضور النساء في مجالس الرجال وساحات تواجدهم، كما أن معارضة تأسيس مدارس لتعليم النساء يقع في هذا الإطار أيضاً، وبمرور الزمان غدت هذه الرؤى والنظريات قائمةً على تصوّرات للإنسان ولامتيازات الرجل عن المرأة وتفاوتهما وكمالاتهما.

ولابدّ لنا ـ بحقّ ـ أن نعي ونقبل القلق الذي كان يساور هؤلاء الكتّاب ورجال الفكر والمعرفة في دفاعهم عن عفّة المرأة المسلمة وطهارتها، وتجنيبها حالة الانفلات والتسيّب، رغم أن بالإمكان ممارسة نقد يستهدف طبيعة ردّة الفعل التي قاموا بها.

ونشرع أولاً ـ انطلاقاً مما أسلفناه في مقدّمات هذه الدراسة ـ بذكر أهمّ المصادر، ثم أبرز النظريات، ومن ثم نختم عرضنا لهذا الاتجاه بتحليلٍ يستهدف الكشف عن منهج التفكير ومنطق المعرفة عنده.

١ ـ الاتجاه التراثي: أهمّ المصادر وأبرز المساهمات

كما تقدّم، يعدّ هذا الاتجاه أسبق النظريات الدينية تاريخياً، ولا بدّ من تصنيف مصادره إلى نوعين أساسيين: أحدهما المصادر الإسلامية العامّة من قبيل: كتب التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، والكلام، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق و.. وثانيهما: الكتب الخاصّة بمعالجة قضايا المرأة، والتي دوّن مهمّها في القرن الأخير.

إننا نلاحظ وجود الكثير من أسس هذه الأفكار وجذورها في المصادر العامّة، وهي إذا ما لفّقت وضمّت إلى بعضها بعضاً ستنتج صورةً غير متزنة عن المرأة، وقد أخذت هذه الأفكار طريقها إلى الكتب الخاصّة بعد إجراء بعض التعديلات عليها

أو إرفاقها ببعض التبريرات.

ونسعى هنا لعرض بعض النماذج من هذه التصوّرات في كتب العلوم الإسلامية المختلفة:

أ. كتب التفسير والعلوم القرآنية

يشير المفسّرون عادةً إلى الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة، وإلى عجز النساء وضعفهنّ، لدى حديثهم عن آيات: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣٤)، و ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وكذلك آية الشهادة، وغيرها[١].

ويطرح الزركشي في «البرهان في علوم القرآن» لدى حديثه عن معنى «من» الجارّة، وأنها تأتي بمعنى الجنس، المثالَ التالي: «الرجل خيرٌ من المرأة»[٢]، أي جنس الرجال خيرٌ من جنس النساء.

ب. كتب الحديث والمحدّثين

في كتب الحديث ثمّة روايات في هذا المضمار يمكن مراجعتها في مثل كتاب: «النساء في أخبار الفريقين»[٣]، و «شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام»[٤]، و «المرأة في كلام الإمام علي عليه السلام وسيرته»[٥] و..

ويعتبر الملا أمين الاسترآبادي الروايات الدالّة على مشاورة النساء ومخالفتهنّ نعمةً إلهية على الرجال، فيراها تضع بين يديهم معياراً شاخصاً وميزاناً سليماً لتمييز الصواب عن الخطأ[٦].

ج. كتب الكلام والفلسفة والعرفان

ويكتب ضياء الدين الجرجاني، وهو أحد متكلّمي القرن التاسع في هذا الموضوع[٧]، ويعدّد الملا صدرا الشيرازي في «الأسفار الأربعة» النعم الإلهية على

---

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٨٨.

(٣) سوف نتعرّض لهذا الكتاب لاحقاً.

(٤) شخصيت وحقوق زن در إسلام، انتشارات علمي فرهنكَي: ٤٢ ـ ٤٨، ٥٢ ـ ٥٣، ٦١ ـ ٦٢، ٨١، ١٩٣.

(٥) زن در سخن وسيره إمام علي، دانشكَاه علامه طباطبائي: ١٥ وما بعد.

(٦) الملا أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية.

(٧) رسائل الجرجاني: ٦٠.

الإنسان، ويرى من ضمنها خلق الحيوانات المختلفة له، ليأكل بعضها، ويركب بعضها الآخر، ويرتاح لبعضها الثالث، وبعضها للزواج، مستعرضاً عند ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّه جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾.

ويعلّق الحاج ملا هادي السبزواري على هذا المقطع من كلام الشيرازي أيضاً فليراجع[١].

د. كتب الفقه

إذا تغاضينا عن الفوارق الموجودة في كتب الفقه بين الرجل والمرأة في الأحكام، والتي تصل إلى أكثر من مائة وخمسين فارقاً[٢]، سنلاحظ أن الآراء والنظريّات هنا جديرة بالتأمل، من قبيل اعتبار أن الرجال أولى من النساء في صلاة الميّت على حدّ أولويّت الحرّ على العبد[٣]، وهكذا غلبة الفسق في النساء وقلّة العدالة فيهن[٤]، وتشبيه الزواج بالإيجار والاستئجار[٥]، وتعداد عظام القفص الصدري للرجل والمرأة بغية تقسيم إرث الخنثى[٦]، ولياقة الرجال للكمال[٧] و..

وإذا تخطّينا هذه المصادر العامّة، فليست قليلةً المصادر الخاصّة بدراسة قضايا المرأة والتي دوّنت في القرن الأخير، وقد بدأت هذه النتاجات بالبحث ـ حصراً ـ حول مسألة الحجاب، ثم توسّعت لتحمل عنوان: المرأة في الإسلام، أو تفسير بعض الآيات، أو حتى الموضوعات الخاصّة.

ونستعرض هنا بالتعريف بعضاً من أهمّ هذه الأعمال:

١. رسالة وجوب الحجاب، لمحمد صادق الأورومي، فخر الإسلام (١٣٣٠هـ):

وقد صنف المؤلّف هذا الكتاب عام ١٩١٠م، ودافع فيه ـ مستنداً إلى القرآن

---

(١) الأسفار الأربعة ٧: ١٣٦.

(٢) هذه الإحصاءات مبنية على كتابين نُشرا حول موضوع الفوارق بين الرجل والمرأة، وسوف نتعرّض لهما قريباً.

(٣) الطوسي، المبسوط ١: ١٨٤.

(٤) النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٢٨٩.

(٥) المبسوط ٦: ٨.

(٦) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٨٠.

(٧) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٢٣.

والإنجيل ـ عن مسألة وجوب الحجاب، وقد حوى قسمٌ من هذه الرسالة على خلاصة موجزة لآراء المسيحيين ثم المسلمين في المرأة، وذلك على الشكل التالي:

١ ـ إن الحياء والتقوى هما زينة المرأة لا الذهب والمرجان واللؤلؤ.

٢ ـ إن المرأة تثبت تديّنها بالأعمال الصالحة، لا بالتجارة والاختلاط بالرجال.

٣ ـ لا يصحّ أن تهيمن المرأة على زوجها أو تتحكّم فيه؛ فالرجال قوّامون على النساء.

٤ ـ خلق الله آدم أولاً ثم حواء، وعليه فلا بدّ من تقدّم الرجال دائماً.

٥ ـ لم يخدع الشيطان آدم، إنّما خدع حوّاء؛ وعليه فالنساء ينخدعون بسرعة، ولذا فالمطلوب منهنّ الحجاب والنقاب، والسكن في البيوت، لا الزينة والكشف والاختلاط بالرجال[1].

هذا، وقد دوّنت رسائل أخرى عديدة بهذا المضمون في هذه المرحلة مثل: سدول الحجاب في وجوب الحجاب للبلادري البوشهري، ورسالة شريفة في لزوم الحجاب، وهي من تأليف مجموعة من أنصار الحركة الدستورية، ورسالة ردّ كشف الحجاب لأسد الله الخرقاني، وفلسفة الحجاب لأبي عبدالله الزنجاني، وصواب الخطاب في إتقان الحجاب، لمير هاشم مجتهد هرندي الخوئي، وحجاب برده دو شيرنكّان لمحمد حسن صابري المازندراني، ولبّ اللباب للسيد علي أكبر الرضوي البرقعي و..[2].

٢ . طومار عفت، ليوسف النجفي الجيلاني (١٩٤٨م):

طبع هذا الكتاب للمرّة الأولى في (رشت) عام ١٣٤٦هـ ثم طبع للمرّة الثانية عام ١٩٥٥م في مدينة قم، ثم عاد وطبع للمرّة الثالثة عام ١٩٩٣م في مدينة قم أيضاً[3]، وأصل الكتاب يقع في مجلّدين، إلاّ أن الذي يبدو أن المجلّد الثاني لم يطبع حتى الآن.

وقد استفاد المؤلّف من بعض أعمال الكتّاب العرب مثل: الإسلام روح المدنيّة لمصطفى الغلاييني، ومبدأ ارتباط التمدّن بدين الإسلام، لعبد الحميد أفندي الجابري،

---

(١) الرسائل الحجابية ١: ٦٩.

(٢) راجع: الرسائل الحجابية: ٨١ ـ ٣٤٤.

(٣) طومار عفت: ٨.

والمرأة المسلمة، لمحمد فريد وجدي، كما اعتمد على بعض المجلات العربية مثل: العرفان، والهلال، والمنار، والحبل المتين، والإسلام[١].

وقد تحدّث المؤلّف عن المرأة في المراحل الزمنية السابقة، وكذا عن مقارنتها بالرجل من وجهات نظر مختلفة، محلّلاً بعض الآراء في الاختلافات الحقوقية بين الرجل والمرأة في الإسلام، متحدّثاً عن مسألة الحجاب أيضاً.

٣ ـ مدنيّة الإسلام روح التمدّن، للشيخ احد الشاهرودي:

طبع هذا الكتاب عام ١٣٤٦هـ في النجف، ويقع في ٣٦٣ صفحة، خصّصت منها لمسألة المرأة والحجاب ٦٦ صفحة[٢].

وقد تعرّض الكتاب لموضوعات مثل: اختلاف الرجل والمرأة، تساوي الحقوق، الزواج، امتيازات المرأة في الإسلام [١١ امتياز] والمحدوديّات التي ألزمت بها المرأة [وبلغت ١٠]، والحجاب.

٤ ـ المرأة المسلمة:

وهذا الكتاب ترجمة لكتاب المرأة المسلمة لمحمد فريد وجدي (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤م)، حيث ترجمه عام ١٣٤٩هـ السيد مفيد الحسيني الملجاني الخلخالي (١٩٣٩م)، ثم طبع في العام نفسه تحت عنوان (بانوي إسلامي)، لتعاد طباعته مرّةً ثانية عام ١٣٧٨هـ من جانب «كتاب فروشي بني هاشمي» في تبريز.

ويتألّف الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً، وقد تصدّى مؤلّفه فيه لنقد الآراء الجديدة، لا سيما منها آراء قاسم أمين، وقد لخّص في نهاية كتابه فصولَه الثلاثة عشرة في بنود تسعة هذه بعضها:

١ ـ إن المرأة أضعف من الرجل من جهة الخلقة البدنية والجسمية، كما أنها أقلّ منه من حيث قبول العلم واستيعابه وهضمه، وهذا الضعف فيها لا يُقصد منه احتقارها أمام الرجل أو إلزامها بالخضوع له والطاعة، وإنما الوظيفة الخاصّة بالمرأة لا تستدعي أكثر من هذا المقدار فيها[٣].

---

(١) الرسائل الحجابية ١: ٣٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٥٣٧.

(٣) المرأة المسلمة: ١٩٠ ـ ١٩١.

٢ ـ لكلّ موجودٍ كمال خاصّ به، وكمال المرأة لا يتجلّى في قوّة عضلاتها أو سعة علمها، وإنما في هويتها الروحية والنفسية[١].

٣ ـ إن هذا الكمال المقرّر للمرأة لا يمكنها بلوغه إلاّ أن تكون عيالاً للرجل، وأمّاً للأطفال الذين تسعى لتربيتهم تربيةً سليمة، وهذا الأمر ليس من باب إعطاء وظيفةٍ لها فحسب بوصفها صاحب مسؤولية، وإنما ـ أيضاً ـ من باب أن نموّ ملكات المرأة وطاقاتها، وتهذيب مواهبها لا يحصلان إلاّ عبر هذا السبيل؛ ذلك أن المرأة ـ جسماً وروحاً ـ إنما خُلقت لهذا الأمر[٢].

٥ . الحجاب في الإسلام، لقوام الدين الوشنوي:

دوّن هذا الكتاب ـ كما جاء في خاتمته[٣] ـ عام ١٣٧٢هـ ثم طبع في مطبعة الحكمة في مدينة قم، ولغة الكتاب عربية وليست فارسية، وقد دافع المؤلّف فيه عن لزوم ستر الوجه والكفين، مستعرضاً الأدلّة والمستندات الفقهية في هذا المضمار، كما تعرّض في الكتاب لموضوعات تتصل بمكانة المرأة والرجل، وامتيازاتهما، والروايات الواردة في ذمّ النساء.

٦ . الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع، للحاج السيد علي مولانا التبريزي:

طبع هذا الكتاب في تبريز عام ١٣٧٩هـ وقد تحدّث فيه المؤلف عن الاختلافات الموجودة في الكتب الفقهية بين الرجل والمرأة، فعدّدها في ١٧١ بنداً، متعرّضاً ـ في هامش كلّ بندٍ منها ـ لبعض الشروحات والتوضيحات المتصلة به.

٧ . المرأة والانتخابات:

وهو الحلقة الأولى من مجموعة «ماذا نعرف عن الإسلام؟»، من تأليفات زين العابدين قرباني، ومحمد شبستري، وعلي حجتي كرماني، وعباس علي عميد، وحسين حقاني، ونشرته «كتابفروشي طباطبائي» في مدينة قم، عام ١٩٦٠م[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ١٩١.

(٢) المصدر نفسه: ١٩١ . ١٩٢.

(٣) الحجاب في الإسلام: ١٠١.

(٤) فهرست كتاب هاي جابي فارسي ٢: ٢٧٨١.

ويُفتتح هذا الكتاب بمقدّمة لآية الله ناصر مكارم الشيرازي، وهو على أقسام خمسة: ففي القسم الأول، وتحت عنوان: لماذا لا تملك النساء حقّ الحكم وولاية السلطة؟، يتحدّث المؤلّف عن الفوارق الجسمانية والنفسية بين الرجل والمرأة، ويسعى جاهداً لإثبات هذه النظرية من كلمات العلماء أنفسهم.

أمّا القسم الثاني، ويحمل عنوان: التمدّن وحرية النساء، فيستعرض ـ بدايةً ـ نظريّات بعض الغربيين الرافضين لنشاطها الاجتماعي ـ السياسي، ثم يشير إلى أربع دول هي: السويس، وأمريكا، والاتحاد السوفياتي، وبريطانيا، حيث يذكر أنه ليس للنساء في هذه الدول أيّ حضورٍ سياسي يُذكر.

في القسم الثالث، يستعرض الكتاب الأدلّة الإسلامية على عدم جواز حضور النساء في الانتخابات، فيما يخصّص القسم الرابع لاستعراض أدلّة الموافقين على مشاركتها، ليعقبه بالنقد والتفنيد، ويعدّد القسم الخامس والأخير الأضرار الفردية والاجتماعية لمثل هذه الحريات على المجتمعات البشرية.

٨. اجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب، للأستاذ مرتضى مطهري:

فبعد طباعة كتاب مسألة الحجاب للمغفور له مرتضى مطهري، كتب أحد الفضلاء في الحوزة العلمية عام ١٩٧٠م سلسلة انتقادات على حاشية الطبعة الثالثة، ثم قدّمها للأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، وقد حوى هذا الكتاب تلك الانتقادات مع أجوبتها من جانب الشهيد نفسه.

اعتبر الناقد أن نظريات المطهري في مسألة الحجاب مخالفةٌ للقوانين الدينية، أو لا أقلّ القوانين والأحكام المستحبّة، معتقداً أن الإسلام لا يناصر الستر فقط، وإنما الحجاب بمعنى الحجب أيضاً[1]، وأن نظرياتٍ كنظريات مطهري تعدّ نوعاً من التشجيع على دخول النساء ميدان المجتمع الذكوري، وهو أمرٌ غير ممدوح ولا محمود في الإسلام[2].

نعم، لم يحدّد في هذا الكتاب اسم ذاك الناقد لنظريات مطهري.

---

(١) أجوبة الأستاذ: ٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢.

٩ . مزايا الرجل والمراة في الإسلام، للسيد ابي الفضل النبوي القمّي:

يكتب المصنّف في مقدّمة الكتاب فيقول: «كنت في شهر «آبان» من عام ١٣٥٤هـ . ش [١٩٧٥م]، بعد الفراغ من كتابة مسودة هذا الكتاب في مدينة مشهد، وقد عثرت هناك على كتاب اسمه: «الفروق» من تأليفات المغفور له حجة الإسلام الحاج السيد علي مولانا التبريزي»[1].

والذي يظهر أن كتابة هذا المؤلّف كانت تمّت في عام ١٩٦٩م، وهذا ما يصرّح به تاريخ كتابة المقدّمة[2]، وفي خاتمة الكتاب قيّد بجملة: وقع التأليف والنشر ببلدة قم عام ١٣٩١هـ / ١٣٥٧ ش [١٩٧٨م][3]، ولم تدرج أيّ معلومات أخرى تعرّفنا على هوية الكتاب أكثر من ذلك.

وعلى أية حال، فقد سعى المؤلّف في هذا الكتاب لبيان نقاط الاختلاف بين الرجل والمرأة في الإسلام، وذلك في الميادين الحقوقية، والطبيعيّة، والدينيّة، في مائة وستين بنداً وفقرة، ثم تحليلها.

يذهب الكاتب في المقدّمة إلى أن وجود اختلافات بين العالم الكبير وسائر الموجودات يعيد استنطاق الخلاف بين العالم الإنساني وبين أفراد الناس وآحادهم، وذلك كي يصل إلى تحديد الاختلافات الواقعة بين الرجل والمرأة، ثم يحاول تعداد مستندات هذا الاختلاف من الآيات القرآنية، عاكفاً على فلسفتها وتحليلها.

وبعد المقدّمة، يشرّح المؤلّف في الفصل الأول تاريخ العلاقة والتعاطي البشري مع النساء، فيما يركّز بياناته وأفكاره في الفصول: الثاني وحتى الخامس، على رصد الموائز الواقعة بين الرجل والمرأة في مجال: العبادات، والمعاملات، والسياسات.

١٠ . رسالة بديعة في تفسير آية: الرجال قوّامون على النساء، للسيد محمد حسين الحسيني الطهراني:

صنّف هذا الكتاب عام ١٣٩٩هـ ثم طبعته «انتشارات حكمت»، كما نشرت ترجمته الفارسية تحت عنوان «ترجمة رسالة بديعة» من جانب الناشر نفسه.

---

(١) مزاياى زن ومرد در إسلام: ٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٥.

يحدّد الكتاب ـ بدايةً ـ مكانة الرجل والمرأة وفقاً للأسس الإسلامية العامّة، كما يعدّد الاختلافات بينهما، ليعقب ذلك في الفصل الثاني بتحليل آية: الرجال قوّامون على النساء وتفسيرها، مثبتاً حرمان النساء من مناصب: القضاء، والجهاد، والولاية، انطلاقاً من الآية المذكورة، وسائر الأدلّة الروائية.

ومن جملة النتائج النهائية للكتاب النص التالي: «وبما ذكرنا ظهر عدم جواز دخولهنّ في مجلس الشورى، وإن كنّ فقيهات ذوات اجتهاد واستنباط»[١].

والجدير ذكره أن المصنّف قد استعرض أيضاً آراءه في جملةٍ أخرى من كتبه.

كما صدر للمؤلف عام ١٤١٥هـ كتاب حمل عنوان «الحدّ من عدد السكّان ضربة قاصمة للمسلمين»، وقد استعرض في بداياته مضرّات تحديد النسل، طبقاً لأرقام وإحصاءات عديدة، وفي المطلب السابع من مطالب الكتاب عكف المؤلّف على تحليل بعض الآراء المتعلّقة بالمرأة، مجيباً عن بعض الانتقادات الموجّهة في هذا الإطار، وقد اعتقد بإمكان الجمع بين الستر وفصل النساء عن الرجال وبين تعليم النساء، وترغيبهنّ في العلوم والفنون[٢].

١١ ـ النساء في أخبار الفريقين أو النساء في أخبار الشيعة والسنّة، للسيد محمود بن السيد مهدي الدهسرخي الإصفهاني:

خرجت الطبعة الأولى لهذا الكتاب إلى النور عام ١٤١٥هـ في مدينة قم، وقد استعرض المؤلّف فيه ٢٦٠ حديثاً مع ترجمتها إلى الفارسية، وذلك من المصادر الشيعية والسنّية، ذاكراً في النهاية روايةً تحتوي على ٧٢ خصلة في آداب النساء، وفي تفاوت أحكامهنّ عن الرجال، جعلها تحت عنوان الملحقات.

يقول المصنف في مقدّمة الكتاب: «هذه وجيزة جمعتها في النساء من طرق الفريقين؛ لعلّ لها ثمرةً لبعض النسوان، وإن كنت مأيوساً من الأمر في هذه الأزمان»[٣].

ويحتوي مضمون الكثير من هذه الروايات على ترغيب النساء في الزواج

(١) رسالة بديعة: ١٤٠.

(٢) كاهش جمعيت ضربه أي سهمكين: ١٧٤.

(٣) النساء في أخبار الفريقين: ٣.

وإطاعة الزوج مطلقاً، مثل الحديث الأول، والعاشر، والثالث عشر، والعشرين، والثالث والعشرين، والسابع والعشرين، والتاسع والعشرين، والثاني والثلاثين و.. أو ترغيبهنّ في الركون في البيوت، وتجنّبهنّ الحضور في الاجتماع العام، أو الاختلاط بالرجال.

١٢ . الدين والمرأة، لمحمد تقي صديقين الإصفهاني:

لا توجد في هذا الكتاب أيّة إشارة إلى الناشر، أو محلّ النشر، إطلاقاً، فلم يرد فيه سوى ما في آخره من وضع عنوان هو: قم، شارع صفائية، حيّ المركز الرياضي، وقد طبع الكتاب بحجم متوسط (رقعي)، في ٩١ صفحة.

اعتبر المؤلّف أوضاع النساء وأحوالهنّ عقب الثورة الإسلامية ملفتةً للنظر ومثيرة للانتباه، فقد رآهنّ في مقدّمته المختصرة متأثرات بالغرب وأوروبا.

واختار المؤلّف أربعين حديثاً في النساء وقضاياهنّ، مرفقاً إيّاها بالترجمة إلى الفارسية مع الشرح، محاولاً إعادة قراءة ورسم رؤية الإسلام للمرأة.

والمحاور التي تدور حولها الروايات المنتقاة هي: حجاب المرأة، الاحتجاب والعزل، تجنّب الاختلاط بالرجال، مراعاة حقوق الأزواج و..

٢ . الاتجاه التراثي: النظريّات والمواقف

ويمكننا استعراض النظريّات التي احتوتها المصادر السالفة، أعمّ من المصادر العامّة وغيرها، ضمن محاور ثلاثة هي:

المحور الأول: شخصية المرأة، طاقاتها، إمكاناتها، كمالاتها.

المحور الثاني: الرجل والمرأة، الحقوق والتكاليف والواجبات.

المحور الثالث: الحضور الاجتماعي للمرأة.

٢ . ١ . شخصية المرأة، الطاقات والكمالات

تحدّثت تمام المصادر المشار إليها لدى تعرّضها لمسألة خلقة الرجل والمرأة وتكوّنهما عن أفضلية الرجل على المرأة في الجوانب التكوينية، وقد جعلت هذه الأفضلية أساساً للحقوق، ولتبعيّة المرأة للرجل، كما ولمفهوم الجلوس في البيت

الذي يطرح في نظرية المرأة في الإسلام، وإضافةً إلى ذلك، فقد تمّ اقتباس مستندات ووثائق من العلوم الجديدة لتُضَمّ إلى الأدلة الدينية بغية تبريرها.

نقرأ في كتاب «طومار عفت» ما يلي: «تتفق الشرائع كافّة، هادفةً هداية الناس إلى الحق، وتوفير صيغ اجتماعية للبشر، على أنّ التعامل مع النساء بمنزلة التعامل مع الإنسان القاصر، المحتاج إلى الوليّ والكافل والقيّم الكامل، ذلك أنهنّ ـ تكويناً وخلقةً وبدناً وأدباً ورأياً وعقلاً وعملاً ـ ناقصات عندما نقوم بقياسهنّ إلى الرجال، كما مارس هذا التوصيف نفسه علماء الأخلاق أيضاً، فقد عرّفوا النساء ووصفوهنّ بالمغلوبات المستسلمات أمام الشهوات، فقالوا: إن حبّ اللهو واللعب، والتعلّق بالأوهام، وقبول الدسائس والاختلافات، وتلوّن المزاج أكثر في النساء منه في الرجال»[1].

وفي موضعٍ آخر يقول: «تُحرم المرأة في الإسلام من الفضائل التالية، وبعبارة أخرى: لقد خصّ الشارع المقدّس الكثير من الأحكام التكليفية بالرجال، فيما جعل النساء أحراراً فيها وهي: ١ ـ العقل الكامل. ٢ ـ الحزم. ٣ ـ الجهاد. ٤ ـ تدبير الأمور المدنية. ٥ ـ الجمعة. ٦ ـ إقامة الجماعة للرجال. ٧ ـ الخطبة. ٨ ـ الأذان عندما يكنّ في معرض سماع الأجنبي. ٩ ـ قلّة الأعمال والطاعات، لا أقلّ ثلاثة أيام في الشهر الواحد. ١٠ ـ انحصار عدد أزواجهنّ بالواحد. ١١ ـ النبوّة. ١٢ ـ الإمامة. ١٣ ـ الولاية. ١٤ ـ إقامة الشعائر الخارجة عن مسؤوليّتها. ١٥ ـ عدم الخيار في الطلاق، وهذه نعمة كبرى للمرأة. ١٦ ـ إرثها نصف سهم الرجل. ١٧ ـ كون شهادتها نصف شهادة الرجل. ١٨ ـ لزوم كونها مستورةً وفي حجابٍ من غير المحارم. ١٩ ـ عدم التبرّج. ٢٠ ـ عدم تحصيل العلوم الغزلية والعشقية وتعلّمها.

وبهذا فضّل الرجل ورجّح على المرأة، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤)، أي أنّ للرجل السلطة على الأمر والنهي المشروعين على المرأة، مثل سلطة الولاة على الرعايا، وذلك بسبب الفضائل المذكورة التي تفتقدها النساء، وكذلك بسبب المهر والإنفاق

(١) طومار عفت: ٣٣.

الذي يدفعه الرجل ويتحمّل مسؤوليّته»[1].

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما كتبه فريد وجدي، ينقل تسع نقاط، يراها مبرهنةً بأدلّةٍ علمية وهي:

١ ـ المرأة أضعف من الرجل جسماً، وأقلّ منه قبولاً للعلم، وهذا الضعف لا يعني تنزّل المرأة عن درجة الرجل، وإنما الوظيفة الخاصّة بها هي التي تفرض أن لا تكون أزيد منه وأرفع، كما أن ذلك هو مقتضى فطرتها الطبيعية، وهو أنه إذا بذلت جهداً لتبلغ مبلغ الرجل فإنها لن تستطيع الوصول إليه، إذ لن تتساوى والرجل، لا بدنياً ولا عقلياً.

٢ ـ لكلّ موجود كمال خاصّ به ينحصر فيه، وكال المرأة لا يكون بقوّة عضلاتها، ولا باتساع مجال معلوماتها، إنما ينحصر في موهبتها الروحية التي يفترض بها أن تتمتّع بها، وهذه الموهبة هي أحاسيسها الرقيقة وعواطفها الفيّاضة، وهي التي تحوز في ذلك المرتبة العليا، وهذه الموهبة لا تبلغ مستواها الأرقى إلاّ تحت قيادة الرجل.

٣ ـ إن المرأة لا تبلغ كمالها الخاصّ جداً إلا أن تكون امرأةً لرجل وأمّاً لطفلٍ تسعى لتربيته تربية صحيحةً، وليس هذا لأجل قيامها بالوظيفة المطلوبة منها فحسب، وإنما كذلك لأنّ نموّ الملكات وإكمال التهذيب لا يحصلان إلاّ بذلك، والسبب في ذلك أنها خلقت ـ روحاً وجسماً ـ لذلك.

٤ ـ إن انشغال المرأة بالأعمال الرجولية سببٌ في انعدام مواهبها وإطفاء جذوة ملكاتها، وتلاشي بهجتها، ونزولها من مراتب الخلقية، بل هو موجب لفساد تركيبها وتكوينها، كما أنّه يؤدّي ـ من جهةٍ أخرى ـ إلى حدوث اختلالٍ في المجتمع، وحرج سيظل موجوداً في قلوب أبناء الأمة.

٥ ـ إن الحجاب ضرورةٌ للمرأة كي يصلح النوع الإنساني عموماً وصنف النساء خصوصاً؛ ذلك أنّ فيه ضماناً لاستقلال المرأة، وكفالةً لحريّتها.

٦ ـ لا ترى المرأة كمالها في ظلّ الحضارة المادية، بل إنها لا تسير في طريق

---

(١) المصدر نفسه: ٦٤ ـ ٦٥.

الكمال، فعلماء أوروبا اليوم يشكون من الحالة التي وصلتها المرأة المعاصرة، بل إنّهم يسعون للحد من هذه الحركة والوقوف بوجهها.

٧ ـ لا صلاحية ولا نفع للطرق والأساليب كافّة التي تعتمد في تمام البلاد الأوروبية والأمريكية للنساء، يشهد لذلك ما قاله علماء تلك البقاع وشهدوا به.

٨ ـ إن تعاليم الديانة الإسلامية فيما يخصّ المرأة موافقةٌ للفطرة ومنسجمةٌ مع الطبيعة النسائية تمام الموافقة والانسجام، فإنها قالبٌ تامّ كامل، كما أنها تحفظ تمام خاصّيات المرأة وملكاتها، ولو أنّ المرأة رقت وتنامت وفق القوانين الإسلامية لبلغت أعلى درجاتها وأرقى مراتبها.

٩ ـ إذا لم تسعَ المرأة المسلمة سعيَها وتبذل جهدها في مجال تحصيل العلم حتى تصل مرتبة الكمال في ذلك، فليس ذلك نقصاً فيها، اللهم إلاّ المبادئ العلمية الضرورية التي يجب عليها تعلّمها»[1].

ونقرأ في كتاب «المرأة والانتخابات» ما يلي: «للمرأة والرجل خلقةٌ مختلفة، فكلّ منهما خُلق لعملٍ خاصّ وصنع لأمر معيّن، ومراجعة الامتيازات الطبيعيّة لكلّ من الجنسين، وما اختصّا به من فكر وعقل، وبدن، وأحاسيس وعواطف تؤكّد ذلك كلّه، وهو أمرٌ واضح مشهود»[2]، وقد كرّرت هذه الفكرة في مواضع عديدة من هذا الكتاب[3].

ونطالع في كتاب «رسالة بديعة»: «وإذا قايسنا كلّ واحد منهما مجرّداً عن الآخر بحسب المواهب الطبيعية الإلهية، فلا إشكال في تقديم الرجال على النساء من جهة البُنية القويمة، والقوّة العقلانية الحكيمة، وسعة التفكير، وقوّة التدبير ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾»[4].

ويكتب في موضعٍ آخر يقول: «يكون الرجل شديد البطش، قويّ الأركان، متين البنيان، ذا قوّةٍ تعقل وتفكير حادّ، وإحساس متناسب، والمرأة رقيقة البنيان، لطيفة

---

(١) الرسائل الحجابية: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) زن وانتخابات: ٨٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٣٢، ٨٥، ٨٩ ـ ٩٠.

(٤) الطهراني، رسالة بديعة: ١٤ ـ ١٥.

الأركان، ذات إحساس حادّ، وعاطفة قوية، وتفكير متناسب، بعكس ما يكون الرجل»[1].

وهذا ما نجده في الكثير من المصادر والتأليفات التي دوّنها هذا الاتجاه مثل: «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» للسيد أبي الفضل النبوي، في طرحه «اختلاف الرجل والمرأة في الخلقة الجسمانية والروحية» (ص١٦)، وكذلك «آيات القرآن في اختلاف خلقة الرجل والمرأة» (ص٢١ ـ ٢٦)؛ وكذا «فلسفة الاختلاف الروحي والجسماني بين الرجل والمرأة» (ص٢٧ ـ ٣٠).

ومن هذا النوع ما جاء في كتاب «الحجاب في الإسلام» لقوام الدين الوشنوي، تحت عنوان: «الثالث: إن تلك الطبيعة تخالف طبيعة الرجال من جهات شتى، وهي نقصان العقل، وهو العمدة، ونقصان الإيمان، ونقصان القوى، ونقصان الأنفس» (ص٣٧ ـ ٤٥).

وكذا ما جاء في كتاب «مدنيّة الإسلام روح التمدّن» للشيخ أحمد الشاهرودي[2] و..

٢ ـ ٢ ـ المرأة والرجل، الحقوق والتكاليف

شرح أنصار هذا الاتجاه الفوارق الحقوقية والتكليفية بين الرجل والمرأة، وإذا ما تحدّثوا عن الفوارق الطبيعيّة والخَلقية بين الطرفين فإنّما كان ذلك منهم لتأصيل الأساس وتكوين البرهان الذي تقوم عليه الفوارق الأولى، وبعبارةٍ أخرى تعدّ هذه الفوارق عندهم أمراً مسلّماً.

إضافةً إلى ذلك، تعرّضت بعض النتاجات الفكرية لهذا التيار ـ بصورةٍ مستقلة أو ضمنية ـ لمواضع الاختلاف الحقوقية، ففي كتاب «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» جاء: «يمكن القول: إن أكثر الموارد التي تحدّث فيها الفقه الإسلامي عن فوارق بين الرجل والمرأة قد أحصيتُها تقريباً، ووجدتها قد بلغت ١٦٠ اختلافاً حكمياً

---

(١) المصدر نفسه: ١١.

(٢) الرسائل الحجابية ١: ٥٥٦ ـ ٥٦١.

وحقوقياً وأخلاقياً، وقد جمعتها في أربعة فصول باسم: العبادات، والمعاملات، والسياسات، والمعاشرة»[١].

أمّا في كتاب «الحجاب في الإسلام» فيكتب المغفور له قوام الدين الوشنوي، كما ينقل الأدهمي، يقول: «وأمّا مباينة النساء للرجال من حيث الشرع، فإنّ في الرجال كثيراً من مهمّات أصول الدين وفروعه، ليس شيءٌ منها في النساء، كالنبوّة والرسالة، والخلافة، والإمامة، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، وتحمّل الدية، والقسامة، والولاية في النكاح والطلاق بأكثر من واحد، والتسرّي بملك اليمين على الوجه الشرعي، والمراجعة بعد الطلاق، وكون الانتساب إليه لا للزوجة، والمهر، والنفقة، والقضاء، والجمعة، والجماعة، وزيادة العقل، والدين، والنصيب في الميراث، وكونه يجب على المرأة إطاعة زوجها، والوقوف عند رضاه لا العكس، أي لا يجب عليه إطاعة أمر زوجته، بل جاء الشرع مندّداً بمن يطيع امرأته، وموعّداً له، وكون المرأة خلقت من ضلع الرجل، والمخلوق منه أفضل من المخلوق، وكون الذكر أشدّ قوّةً، وأعظم جرأةً، وأقلّ عبثاً، وأعزّ نفساً، وأكرم خلقاً، وأدوم وداً، وأحفظ عهداً، وأكمّ سراً، وأصبر على المكروه من الأنثى في كلّ ما ذكر»[٢].

كما يشير إلى فوارق أخرى في مواضع أخرى[٣].

وقد بُحث في كتاب «الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع» عن ١٧١ فرقاً بينهما.

ويجدر التذكير بأن العلامة المجلسي (١١١١هـ) قد صنّف رسالةً في الاختلاف بين الرجل والمرأة في الوضوء والصلاة، ذاكراً أربعة عشر اختلافاً في هذا المجال[٤].

٣ . ٢ . المرأة في الميدان الاجتماعي

إن النظرية المسلّمة المعترف بها لدى أصحاب هذا الاتجاه فيما يخصّ الجانب الاجتماعي للمرأة هي عدم الاختلاط، وقطع العلاقات، والاحتجاب.

---

(١) مزاياي زن ومرد در إسلام: ١.

(٢) الحجاب في الإسلام: ٤١.

(٣) المصدر نفسه: ٤١ ـ ٤٤.

(٤) محمد باقر المجلسي، بيست وپنج رساله فارسي: ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

وقد ذكرنا هذا الأمر عندما تحدّثنا عن كتاب «أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب» حيث تحدّث الكاتب عن رجحان الاحتجاب للمرأة في الدين الإسلامي[١]، وهكذا عندما تحدّثنا عن كتاب «النساء في أخبار الفريقين» أشرنا إلى ذلك، وبيّنا أن المؤلّف قد أكّد على هذا الأمر في الأحاديث رقم: ١، ١٠، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٧، ٢٩، ٣٢ و... ونجد الحال نفسه مع مؤلّف كتاب «رسالة بديعة»؛ حيث يرفض حضور النساء في مجلس الشورى الإسلامي (المجلس النيابي)، أمّا مصنفو كتاب «المرأة والانتخابات» فقد انتقدوا مشاركة المرأة في الانتخاب، اقتراعاً وترشيحاً.

وإذا ما غضضنا الطرف عما أسلفنا، سنجد ما يلفت النظر في آراء بعض كبار رجال الدين في تاريخ إيران في القرن الأخير، فالمغفور له الشيخ فضل الله النوري (١٢٥٨ ـ ١٣٣٧هـ / ١٨٢٤ ـ ١٩١٠م) يصدر بياناً في يوم الاثنين، الثامن عشر من جمادى الثانية لعام ١٣٢٥هـ يبيّن فيه أهدافه، وعندما يتحدّث عن ظهور الصحف والبيانات واللوائح والتصريحات و.. في ظلّ إعادة تشكيل المجلس النيابي يقول: «لم يتوقع أحد، بل كان الأمر موحشاً مذهلاً للزعماء الدينيين، وأئمة الجماعات، وقاطبة المقدّسين والمتديّنين» وبعد ذلك يذكر نماذج عمّا احتوته هذه الصحف والإصدارات من قبيل: إباحة المسكرات، وإشاعة بيوت الفحشاء، وافتتاح المدارس لتربية النسوان و..[٢].

أمّا المغفور له السيد حسن المدرّس (١٢٨٧ ـ ١٣٥٧هـ)، فيتحدّث في المجلس النيابي الثاني (١٣٢٩هـ)، عندما يقدّم لوائح الانتخابات رافضاً صلاحية النساء للمشاركة في البرلمان: «لقد خضت منذ أوائل عمري وحتى اليوم في الكثير من المهالك، براً وبحراً، إلاّ أنني لم أشعر بالخوف أو الارتعاش، لكنّ بدني اليوم يرتجف، إن الملاحظة المسجّلة على اللجنة البرلمانية هي: أولاً: لا يصحّ إدراج النساء في لوائح المنتخبين، فالمرأة لا حقّ لها في الانتخاب، إنّ هذا الكلام كالقول بانهنّ مجنونات أو سفيهات، هذه هي الملاحظة المسجّلة، أما جوابنا فلا بد أن نقدّم برهاناً، والبرهان هو

(١) باسخ هاي استاد: ٧.

(٢) هما رمضاني، لوايح آقا شيخ فضل الله نوري: ٢٨.

أننا كلّما تأملنا اليوم رأينا أن الله تعالى لم يضع فيهنّ هذه الطاقة والقابلية التي تجعلهنّ لائقات بحقّ الانتخاب، إن المستضعفين والمستضعفات من هذا النوع، حيث لا تكون عقولهم مستعدّة..»[١].

وفي رسالةٍ لجمعٍ من مراجع التقليد وآيات الله العظام، وذلك في شهر اسفند عام ١٣٤١هـ. ش / ١٩٦١م، انتقد الفقهاء حضور النساء في المجلس النيابي، وخالفوا ذلك مخالفةً شديدة[٢].

وهكذا الحال في رسالة الإمام الخميني التي أرسلها إلى السيد عَلَم في ١٣٤١/٧/٢٨هـ. ش / ١٩٦٢م، حيث جاء فيها: «إن دخول النساء إلى المجلس، وإلى المجالس البلدية، مخالف للقوانين المحكمة للإسلام»[٣].

إلاّ أنه لابد من القول ـ في سياق فهم رؤية الإمام الخميني هذه في تلك الفترة مع مقارنتها بموقفه اللاحق الداعم للمشاركة الاجتماعية للنساء ـ : إن ما دفعه لهذا الموقف الرافض آنذاك هو الظروف السياسية والاجتماعية، إضافةً إلى المفاسد التي يمكن أن تترتّب آنذاك على دخول المرأة المجلس النيابي[٤].

ولا بدّ عموماً من أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل القلق والتوجّس التي كانت تجول في أذهان هؤلاء العظماء الطالبين لخير الأمّة والمجتمع الإسلامي، ذلك أن الأجواء الموجودة غير الصحيّة التي كانت سائدةً آنذاك، إضافةً إلى فتح ملفّات هذه الموضوعات الجديدة وبسرعة كان يستدعي ردّات فعل، وإنما نلفت النظر إلى ذلك لنتعرّف ـ فقط ـ على طبيعة قراءتهم للأمور.

وختاماً، يمكن تلخيص آراء هذا الاتجاه ونظرياته فيما يلي:

١ ـ الاعتقاد بوجود اختلافات كثيرة بين الرجال والنساء في المجال البدني،

---

(١) مجلّة كلك، العدد: ٥٥ ـ ٥٦، مقالة: «زن در جامعه قاجار»: ٤٥.

(٢) تبيان، دفتر هشتم: ٢٤٢ ـ ٢٤٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤١.

(٤) راجع حول بعض المواقف المختلفة والمتعارضة للإمام الخميني: حسين سيمائي، ثابت ومتغير در انديشه سياسي إمام خميني، فصلية «حكومت إسلامي»، العدد ١٢: ٤٨٠.

والروحي، والعقلي، والعاطفي.

٢ ـ تقديم تصوّر خاص عن كمالات المرأة.

٣ ـ الإصرار على مقولة ملازمة البيوت، ومناهضة الحضور الاجتماعي للمرأة.

٤ ـ الاعتقاد بفوارق كثيرة بين الطرفين، حقوقياً وتكليفيّاً.

٣. الاتجاه التراثي: المنهج والأسلوب

ووفقاً لما تقدّم، يمكن رسم معالم المنهج الذي اعتُمد هنا على الشكل التالي:

١ ـ الاعتقاد بمفهوم التعبّد في الأحكام الدينية، بمعنى تجنّب الخوض في فلسفة التشريعات وبيان حكمتها، أو الدخول في تشريحات كلامية لها.

٢ ـ الاعتماد البارز على الأحاديث والروايات، دون الخوض في أيّ تصفية لها.

٣ ـ عدم وجود اهتمام كامل ولا مناسب بالآيات القرآنية التي تعرّضت لقضايا المرأة، لا سيما المشاركة الاجتماعية بأنواعها.

٤ ـ الاعتماد على العلوم الحديثة لإثبات امتيازات الطرفين.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الكلامي. الاجتماعي (١٩٦٠م...)

يشرع تبلور الاتجاه الثاني من العقد الستّيني الميلادي الماضي، وذلك بطباعة تفسير الميزان، وطرح مؤلّفه سلسلةً من النظريات المتعلّقة بالمرأة، في المجلّد الثاني والرابع منه، كما دخل هذا الاتجاه المجال الاجتماعي العام ليطرح بشكلٍ واسعٍ على بساط التداول مع مؤلفات الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري في السبعينات من القرن العشرين، وفي هذا العقد نفسه دخل هذا الاتجاه منعطفاً جديداً مع نتاجات الدكتور علي شريعتي، ثم نظريات الإمام الخميني، ليبلغ أوجه مع ما قدّمه آية الله جوادي آملي.

والمعالم العامّة لمنهاج التفكير الذي حكم هذا الاتجاه يمكن فهرستها كما يلي:

١ ـ الدفاع عن الهويّة الإنسانية للمرأة، وتساويها مع الرجل، على أساس القرآن، والبرهان، والعرفان.

٢ ـ الاعتقاد بوجود فوارق بين الطرفين في المجال النفسي، والجسدي، والإرادي.

٣ ـ تقديم تفسير كلامي للاختلافات الفقهية والحقوقية بين الرجال والنساء.

٤ ـ الدفاع عن المشاركة الاجتماعية للنساء، بل والتأكيد على رجحان ذلك.

وبعد هذه العصارة الموجزة، نشرع الآن بالبحث المفصّل نسبياً حول هذا الاتجاه، ونتاجاته، ورجاله، ونظرياته، ومنهجه و..

١ . أعمال العلامة الطباطبائي (١٩٨٣م)

تعرّض العلامة محمد حسين الطباطبائي في المجلّدين: الثاني والرابع من تفسيره الثمين «الميزان في تفسير القرآن» لجملةٍ من الموضوعات المرتبطة بمسألة المرأة، وقد كان تفسير الميزان دوّن وطبع في الفترة الممتدّة بين عامي ١٣٧٥ ـ ١٣٩٣هـ[1]. المجلّد الأول والسادس طبعا ما بين ١٣٧٥ ـ ١٣٧٧هـ[2].

يتحدّث العلامة في الجزء الثاني من تفسيره[3] تحت عنوان «المرأة في الإسلام» عن حالة المرأة في الأمم غير المتمدّنة، ثم يشرح حالها في الحضارة التي سبقت الإسلام، وكذلك وضعها في الوسط العربي والعصر الجاهلي، ليستنتج من جملة ما يذكره ما يلي:

١ ـ إن المرأة إنسان بمستوى الحيوان أو إنسان عاجز.

٢ ـ إنهم كانوا يعتبرون المرأة من الأدوات التي يحتاجها الرجال كالمسكن والخادم و..

٣ ـ كانوا يحرمونها من تمام الحقوق.

٤ ـ كانوا يرونها مستخدَمةً للرجل.

وبعد ذلك، يتحدّث العلامة عن المرأة في الإسلام، فيرى أنها في نظر الإسلام إنسان كالرجل تشترك معه في جوهرة الإنسانية، ولا أفضلية بينهما سوى بالتقوى[4]، مع أنه في موضعٍ آخر يصرّح بأن متوسّط النساء متأخّر في الكمالات

---

(١) المصدر نفسه: ٢٧٢.

(٢) دائرة المعارف تشيع ٤: ٥٧٦.

(٣) فهرست كتاب هاي چابي عربي: ٩٤.

(٤) الميزان ٢: ٢٦٠ ـ ٢٧٨.

عن متوسّط الرجال، مستنداً ذلك إلى الاختلافات المادية، والعاطفية، والعقلانية[١].

أمّا على الصعيد الاجتماعي، فيرى الطباطبائي أنّ المرأة تصارع الرجل مع اختلافٍ وهو: ١ ـ إن المرأة يرتهن بقاء النوع الإنساني لها. ٢ ـ إنها وجودٌ ناعم حسّاس وعاطفي[٢].

وأمّا على الصعيد الحقوقي والتشريعي، فإنّ النساء والرجال متساوون سوى في مسألة تولّي السلطة، والقضاء، والجهاد، وفي الإرث، والحجاب، والستر، والتمكين الجنسي[٣].

وفي نهاية بحثه، يتعرّض الطباطبائي لمبرّرات هذا الاختلاف التشريعي، ويرى أنّ الفطرة الكامنة في الرجل والمرأة هي التي تستدعي ذلك[٤].

أمّا في الجزء الرابع من الميزان، فيتركّز بحث العلامة الطباطبائي على التحليل الكلامي لجملة من البحوث الحقوقية والفقهية، كما يتعرّض لمسألة الزواج وتعدّد الزيجات وفلسفة ذلك في الإسلام[٥]، ولمسألة اختلاف الطرفين في الإرث[٦]، ولمسألة قيمومة الرجل على المرأة أيضاً[٧].

٢ ـ حقوق المرأة في الإسلام، ليحيى النوري

طبع هذا الكتاب طبعته الأولى عام ١٩٦١م، ثم تتالت طبعاته عدّة مرات. دافع المؤلّف فيه عن وجهة نظر الإسلام في موضوع المرأة ومكانتها (٤٩ ـ ٥٨)؛ ولذلك شرح الاختلافات الجسمية والروحية للطرفين (٦٦ ـ ٨٠)، من هنا توجّه لتحليل قضية الفوارق الحقوقية والتشريعية، لهذا يسعى ـ أولاً ـ للتقليل من حدّ الاختلافات المذكورة، حتى أنّه ينقل بعض الآراء غير المشهورة، مثل جواز تولّي المرأة منصب مرجعية التقليد (٨٢)، وجواز إمامتها النساء في الصلاة (٨٤)، ثم يحاول ـ ثانياً ـ

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧١.

(٤) المصدر نفسه: ٢٧٣.

(٥) المصدر نفسه ٤: ١٧٨ ـ ١٩٨.

(٦) المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢٣٣.

(٧) المصدر نفسه: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

فلسفة هذه الاختلافات الفقهية وإبانة وجه الحكمة فيها، مركّزاً على بعضها؛ ليبسط الكلام في تشريحه وتبريره مثل حقّ الطلاق للرجل (٢١٧ ـ ٢٥٥)، وتعدّد الزوجات (١٧٤ ـ ١٩٦)، والزواج المؤقت (١٩٧ ـ ٢١٩).

هذا، وقد كتب المؤلف في الطبعة الثالثة للكتاب عام ١٩٦٤م مقدّمة مفصّلة في سبعين صفحة، أضافها في بداياته.

٣ . أعمال الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري (١٩٧٩م)

يمكن القول: إن الشهيد مطهري هو الذي نشر هذا الطراز الجديد من التفكير في العقد السبعيني من القرن العشرين، إنني أعتقد أن المطهري كان أفضل مقرّر ومبيّن لنظريات العلامة الطباطبائي، دون أن يعني ذلك التغاضي عن ما قدّمه نفسه من إبداعات وابتكارات.

لقد كتب المطهري في العام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧م سلسلةً من المقالات في مجلّة «زن روز» حملت عنوان «المرأة في الحقوق الإسلامية» وهي التي عادت ونشرت فيما بعد عام ١٩٧٤م في كتاب حمل عنوان «نظام حقوق المرأة في الإسلام»[١].

وفي عام ١٩٦٩م خرج من المطبعة كتاب «مسألة الحجاب»[٢]، لتشهد السنة اللاحقة (١٩٧٠م) ردود المطهري على الانتقادات المسجّلة عليه، والتي طبعت بعد انتصار الثورة عام ١٩٧٩م، وقد سبق أن تعرّضنا لهذا الكتاب في القسم السابق لتصنيفه ضمن المساهمات النقدية.

يبحث الأستاذ مطهري في كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» عن الهوية الإنسانية للمرأة، مستنداً إلى الآيات القرآنية، فيثبت ـ كالعلامة الطباطبائي ـ هذه الهويّة لها (١٣٩ ـ ١٧٤)، نعم لا يفوته الحديث عن الاختلافات الجسدية، والنفسية، والعاطفية بين الطرفين، فيعتقد بها، ثم يجعلها أساساً لاختلاف الأحكام (١٩٧ ـ ٢٢٢).

ويواصل المطهري استعراضه، بالحديث عن التفسيرات الكلامية لمسألتي

---

(١) راجع: نظام حقوق زن در إسلام: ٢٦ . ٢٩، مجموعة آثار ١٩: ٣٧ . ٤٠.

(٢) فهرست كتاب هاي چابي فارسي ٤: ٤٧٢٨.

المهر والنفقة (٢٢٢ ـ ٢٧٤)، ثم مسألة الإرث (٢٧٥ ـ ٣٦٠)، ثم حقّ الطلاق (٢٨٧ ـ ٣٦٠)، ثم تعدّد الزوجات (٣٦١ ـ ٤٥٥)، ويستوعب الكتاب في طيّاته حديثاً عن مسألة الإسلام ومتطلّبات العصر، وكيفية التوفيق والتوليف بين أحكام الإسلام وتحوّلات الحياة البشرية (١٠١ ـ ١٣٧).

أمّا في كتاب «مسألة الحجاب» فيشرع مطهري بالحديث التبريري العقلاني عن الاختلاف بين الرجل والمرأة في قضيّة الحجاب، مسجلاً سلسلة انتقادات على وجهة النظر المختلفة المنافسة له، ليعقب ذلك ببحثٍ فقهي اجتهادي، يرى فيه عدم وجوب ستر المرأة للوجه والكفّين.

أمّا كتاب «أجوبة الأستاذ» فقد تركّز على تأكيد وجهات نظره التي جاءت في كتابي: الحجاب، ونظام حقوق المرأة، محاولاً رفع الإبهام عن بعضها وإزالة الالتباس فيها[1].

٤ . أعمال الدكتور علي شريعتي (١٩٧٩م)

تعرّض د. علي شريعتي لمسألة المرأة في العقد السبعيني من القرن العشرين عبر عدّة كتابات ومجموعة محاضرات، وقد تحدّث فيها عن الهوية الإنسانية للمرأة من وجهة نظر الإسلام، كما تحدّث عن وجود نماذج مثالية مثل السيدة فاطمة عليها السلام والسيدة زينب عليها السلام.

وما تركه لنا شريعتي في هذا المضمار كان عبارة عن:

١ ـ فاطمة هي فاطمة، كان تدويناً وإكمالاً لمحاضرة ألقاها في حسينية الإرشاد في طهران ١٣٥٠/٦/٢٦هـ. ش / ١٩٧١م.

٢ ـ ماذا يريد العصر الحاضر من المرأة المسلمة؟ محاضرة (مدوّنة) ألقيت في حسينية الإرشاد بتاريخ: ١٣٥١/٤/٤هـ. ش /١٩٧٢م.

٣ ـ ملتقى المرأة، ويمثل محاضراته في الأيام الفاطمية في ٢٢ و ٢٣ و ٢٤، تير، ١٣٥١هـ. ش / ١٩٧٢م.

---

(١) لمزيد من الاطلاع على نظريات الأستاذ مطهري حول المرأة راجع: زن وفرهنك ديني، مهدي مهريزي، زن در آثار شهيد مطهري: ١٤٩ ـ ١٥٧.

٤ ـ الحجاب، حوار جرى عام ١٩٧٦م.

وقد نشرت هذه النتاجات الأربعة في مجموعة أعمال د. شريعتي (ج٢١) تحت عنوان «المرأة» نعم كتاب «فاطمة هي فاطمة» كان طبع مراراً وتكراراً بصورة مستقلّة عن مجموعة أعماله.

٥ ـ المرأة في قلب محمد ﷺ وعينه، وقد طبع ضمن كتاب «الحرية وحقوق المرأة في الإسلام» والذي يحوي عدّة مقالات ودراسات، وذلك عام ١٩٧٩م، من جانب مؤسّسة «نشر ميلاد».

ويسعى شريعتي، كما يظهر من بعض كتاباته، لتقديم أنموذج المرأة المثالية للأغلبية الساحقة من نساء مجتمعه ممّن لا يردن الخضوع لا للثقافة الغربية المفروضة، ولا للثقافة التقليدية القديمة الجاهلية[1].

٥ . نتاجات الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)

لم يترك لنا الإمام الخميني نتاجاً مستقلاً في موضوع المرأة، وما نملكه عنه ليس إلاّ مجموعة من خطبه، وحواراته، ورسائله، أو بعض المقاطع من بعض أعماله مثل كتاب «كشف الأسرار» والتي كان قدّمها لنا خلال حقبتين تاريخيتين: إحداهما قبل انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م، وثانيتهما بعد الثورة، أي ما بين عام ١٩٧٩م إلى عام ١٩٨٩م.

وقد جمعت مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني هذه الأعمال في المجلّد الثامن من مجموعة «تبيان» تحت عنوان «مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني» ثم نشرتها عام ١٩٩٥م، نعم، بعض ما جاء في هذه المجموعة كان قد نشر سابقاً بعناوين عدّة مختلفة، مثل «سمات المرأة في كلام الإمام الخميني».

والذي يمكن استخلاصه من هذه المجموعة من الكلمات والكتابات أن الإمام الخميني كان يركّز على الهوية الإنسانية للمرأة، وتساويها مع الرجل في الكمالات

---

(١) زن، مجموعه آثار ٢١: ٤.

الإنسانية، ولهذا لابد من رفع العوائق أمام مشاركتها الاجتماعية، ثم إقحامها مجال العمل الاجتماعي ـ السياسي، والعلمي؛ لتؤدّي دورها بنشاط وحيوية، ذلك كلّه كان مصحوباً عند الخميني بالتأكيد على دور المرأة في الأمومة وحفظ الأسرة، بوصفها البناء الرئيس للمجتمع البشري.

هذا، وقد كتبت مقالات، وكتب، ورسائل جامعية عديدة حول المرأة عند الإمام الخميني وتحليل آرائه في هذا المضمار، كما عقدت ملتقيات وندوات عدّة أيضاً في هذا الخصوص[١].

٦ . نتاجات آية الله جوادي آملي

ألقى آية الله الشيخ عبدالله جوادي آملي دروساً لطالبات جامعة الزهراء عليها السلام في مدينة قم، عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م، وقد تعرّض أثناءها لبعض القضايا المرتبطة بالمرأة، وقد طبعت هذه السلسلة من المحاضرات في كتاب حمل عنوان «المرأة في مرآة الجمال والجلال الإلهيين» (وقد ترجم إلى العربية)، وذلك بعد تصحيحه وإعادة صياغته، عام ١٩٩٠م.

ويمكن تصنيف آية الله آملي امتداداً لأفكار العلامة الطباطبائي تماماً مثل الأستاذ مطهري، ورغم أن آملي قد تقدّم خطوةً نحو الأمام في معالجة الهوية الإنسانية للمرأة، متخطياً الاعتماد على النص القرآني لإثبات ذلك، إلى الاعتماد على كلٍّ من الفلسفة والعرفان أيضاً، بغية إيضاح الهوية الإنسانية في إطار هذين العلمين؛ لتنجلي أمام المختصّين بهما.. ضاعف من المساهمة التحليلية الكلامية للاختلافات الفقهية والحقوقيةَ بين الطرفين بما يتخطّى مساهمة الطباطبائي والمطهري، فتناول موضوعات عدّة هي: بلوغ المرأة (٣٥٢ ـ ٣٥٥)، ومرجعية المرأة (٢٨١ ـ ٣٨٣)،

---

(١) راجع: مجموعة مقالات كنكره بين المللي جايكاه ونقش زن از ديدكاه إمام خميني، مجلدين، مهر ماه ١٣٧٨هـ . ش / ١٩٩٩م؛ وإمام خميني والكوهاي دين شناخت در مسائل زنان، سيد ضياء مرتضوي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٨٢ / ٢٠٠٣م؛ ومدل اجتماعي جايكاه ونقش زن مسلمان در جامعه إسلامي بر أساس ديدكاه إمام خميني، فاطمة صفوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، ١٣٦٩ . ١٣٧٠هـ . ش / ١٩٩٠ . ١٩٩١م.

ولزوم قضاء الولد الذكر ما فات الوالد من الصلاة والصيام (٤١٠ ـ ٤١١)، ونبوّة المرأة (٢٣١)، وقضاء المرأة (٣٨٣)، وشهادة المرأة (٣٤٦ ـ ٣٤٧)، واختلاف الدية (٤٠١ ـ ٤٠٤)، واختلاف الإرث (٤٠٤).

ونستعرض هنا بعض الآراء الجديدة لآية الله آملي والتي جاءت في هذا الكتاب:

١ ـ يجوز للمرأة تولّي المرجعية للنساء فقط (٣٧٦).

٢ ـ يقبل النبوّة الإنبائية للنساء، وما يختصّ به الرجال إنما هو النبوّة التشريعية (٢٣١).

٣ ـ تجوز إمامة المرأة للنساء (٣٧٦).

٤ ـ يجب على الولد الأكبر قضاء صيام الأم وصلاتها أيضاً (٤١١).

وفي ختام هذا البحث، لابد لنا أن نشير إلى كتابٍ آخر يواصل في طروحاته هذا المسير أيضاً، وقد كان نشر هذا الكتاب قبل هذه الكتب جميعها، واحتوى الموضوعات
الدينية ودافع عنها أيضاً.

وهذا الكتاب هو: «حقوق المرأة في أوروبا والإسلام» لمؤلّفه حسن الصدر، كان الكتاب قد نشر عام ١٩٤٠م، ثم أعيدت طباعته من جانب «انتشارات فراهاني» عام ١٩٤٨م.

يخصّص المؤلّف القسم الأكبر من الكتاب لأبحاث تاريخية في الثقافة والبلاد غير الإسلامية، كما يستعرض الأبحاث الحقوقية لسائر البلدان أيضاً، وضمن ذلك يذكر وجهة نظر الإسلام ثم يدافع عنها.

يذهب المؤلف في قراءته لشخصية المرأة إلى أن هناك وجهتي نظر ضعيفة في هذا المجال: إحداهما: أن ضعف النساء وعجزهنّ أمر ذاتيّ لهنّ، وثانيتهما: إن ضعفهنّ أمرٌ تاريخي وثقافي فرض عليهنّ فرضاً (٢٦٢ ـ ٢٦٣)، أما المؤلّف فيذهب إلى خطأ الرؤيتين؛ على أساس أنه لابدّ يقال: إن الرجل والمرأة هكذا، ولا ينبغي تصوّر ضعف أحدهما وقوّة الآخر حتى نبحث عن جذور هذه المعادلة وأساسها.

يكتب يقول: «إن البناء الجسدي والعقلي، المادي والمعنوي، لهاتين الطبقتين، ووظيفتهما وخصائصهما، تختلف تماماً عن بعضها بعضاً، فالمرأة إنّما كوّنت لخصائص خاصة وهدف خاص محدّد، أمّا الرجل فكان خلقه لوظيفةٍ أخرى، وطورٍ آخر» (٢٦٤ ـ ٢٦٥).

ويعتقد الكاتب أن حوّاء خلقت من ضلع آدم (٧٣)، لكنه يذهب إلى أن المرأة عنصر فاعل ومؤثر في الحياة الأسرية، بل يمكنها مشاركة الرجل في أغلب الشؤون الاجتماعية، في جدّه وسعيه (٧٢)، ويذهب أيضاً إلى لزوم تعليم النساء وتربيتهنّ، وإلاّ كان العقل والإحساس الذي خلقه الله فيهنّ ـ كالرجل ـ عبثاً ولغواً(٧٢).

ويشرّح المؤلّف مبرّرات الطلاق في الإسلام وكونه تحت تصرّف الرجل، فيبيّن الحكمة في ذلك (٢٣١، ٢٣٨)، وكذا الحال في دفاعه عن تعدّد الزوجات (٢٠٢ ـ ٢٠٧)، وقانون الإرث (٢٦٠).

ونلخّص ـ في ختام الحديث ـ مهمّ آراء هذا الاتجاه ونظريّاته كالتالي:

١ ـ الاعتقاد بالهوية الإنسانية المتساوية عند الرجل والمرأة.

٢ ـ الاعتقاد بوجود اختلافات بين الرجل والمرأة في بعض المجالات، مثل الاختلافات الجسدية، والنفسية، والعاطفية، وبعبارةٍ أخرى: يقلّص هذا الاتجاه دائرة الاختلافات هذه نسبةً لما كان يراه الاتجاه الأوّل.

٣ ـ الاعتقاد بجواز المشاركة الاجتماعية للمرأة، بل رجحانها.

٤ ـ تقديم تفسيرات كلامية عقلانية للاختلافات الحقوقية بين الرجل والمرأة.

الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي: المنهج والخطاب

وما يمكن اعتباره منهجاً لهذا الاتجاه هو:

١ ـ الاهتمام بالنصّ القرآني، سيما ما يتعلّق بشخصية المرأة وحضورها الاجتماعي.

٢ ـ الاعتقاد بضرورة تصفية الأحاديث.

٣ ـ الاعتقاد بضرورة التعقل في فهم النصوص الدينية وتفسير أحكامها كلامياً.

٤ ـ الأخذ بعين الاعتبار تأثير الثقافات غير الدينية، والسعي لتصفيتها و..

الاتجاه الثالث: الاتجاه الفقهي ـ الحقوقي (٢٠٠٠م ـ ....)

برز إلى الواجهة بداية الألفية الثالثة اتجاهٌ جديد، هو الاتجاه الثالث، ويذهب رموز هذا الاتجاه إلى الأخذ بعين الاعتبار الواقعَ ورعاية الأصول والضوابط التي تحكم الفقاهة والاجتهاد، وإعادة قراءة المصادر الدينية، معتقدين أن ذلك يساهم في التوصّل إلى نظريات جديدة على الصعيد الحقوقي.

وفي الحقيقة، يقيم هذا الاتجاه كيانه على أضلاع ثلاثة هي:

١ ـ الأخذ بعين الاعتبار الواقع الخارجي.

٢ ـ مراعاة قواعد الاجتهاد وضوابط الفعل الفقهي.

٣ ـ إعادة قراءة المصادر الدينية من جديد.

لم تصلنا من هذا الاتجاه نتاجات مدوَّنة تتعلّق بشخصية المرأة وهويتها الحقيقيّة، وكذا بعض المجالات الأخرى مثل الأسرة والمشاركة الاجتماعية، إلاّ أننا نظن أن هذا الاتجاه يتبنّى ـ في الحدّ الأدنى ـ أصول الاتجاه الثاني على صعيد شخصية المرأة وهويتها، فيدافع عن الهوية المشتركة للرجل والمرأة.

كما أننا نرى أن رؤية هذا التيار للفوارق ما بين الرجل والمرأة تظلّ أقلّ مما هو عند الاتجاه الثاني، فضلاً عن الأوّل، وأما على صعيد المشاركة الاجتماعية فلم يصلنا شيء مكتوب وصريح يتحدّث عن ذلك، إلاّ أن لازم بعض الآراء مثل عدم شرطية الذكورة في مرجع التقليد، ورئاسة الجمهورية، والقضاء، والوليّ الفقيه و.. عدم سدّ باب المشاركة بوجه النساء.

أمّا على الصعيد العائلي، فإن لازم بعض النظريات المطروحة لدى هذا الاتجاه هو الاعتقاد بحظٍّ أكبر للمرأة في هذا المضمار، مثل استقلال البنت الباكر في الزواج، وجواز خروج المرأة من منزل زوجها بغير إذنه، وبعض الموارد الأخرى.

ونشرع ـ أولاً ـ بطرح آراء مؤسّسي هذا الاتجاه ورموزه، طبقاً للتسلسل الزمني لنشر أعمالهم، ثم نحاول الخروج بما نستنتجه منهجاً لهذا الاتجاه.

١ ـ نتاجات آية الله الشيخ يوسف الصانعي

آية الله صانعي رائد طرح الآراء الفقهية الجديدة على شكل فتوى في الرسالة

العملية في العصر الحاضر، فرغم أنّ طرح الأبحاث النظرية والتحليلية الجديدة المتعلّقة بقضايا المرأة كان أمراً سائداً في جلسات الدرس العلمي أو عبر محاضرات فكرية، إلاّ أن إدراجها في الرسالة العملية على شكل فتوى قلّما نجده فيما يخصّ قضايا المرأة.

طبعت رسالة صانعي العملية عام ١٤١٤هـ، وقد اجتذبت فتواه المتعلقة ببلوغ الفتاة المحافل العلمية والحوزوية.

وبعد ذلك، بتنا نلاحظ آراء أخرى له في هذا المجال، إمّا ضمن استفتاء وعلى شكل فتوى صادرة، أو ضمن حوارات علمية، ويمكننا هنا ذكر حوار أجرته مجلّة «بيام زن» العدد: ٦٣، ٦٤ معه، وكذا فصلية «متين» العدد الثاني، ربيع عام ١٩٩٩م، كما يلاحظ بعض الموضوعات ذات الصلة في كتابه «فقه الثقلين» (١٥٥ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢٣٠) أيضاً.

والموارد التي يوجد فيها للشيخ الصانعي رأيٌ جديد هي:

١ ـ لا تشترط الذكورة في مرجع التقليد[١]. ٢ ـ لا تشترط الذكورة في الولي الفقيه[٢]. ٣ ـ يمكن للمرأة تولّي منصب القضاء[٣]. ٤ ـ بلوغ البنت يكون بالحيض، وفي المرحلة اللاحقة بثلاثة عشرة سنة[٤]. ٥ ـ دية الرجل والمرأة في قتل الخطأ وشبه العمد متساوية[٥]. ٦ ـ تجوز إمامة المرأة لجماعة النساء[٦]. ٧ ـ يمكن للمرأة تولّي رئاسة الجمهورية[٧]. ٨ ـ إن تعدّد الزوجات مشروط بإحراز العدالة ويمكن وضع ذلك في القوانين[٨]. ٩ ـ تساوي الرجل والمرأة في الاستفادة من وجود العيب لفسخ

---

(١) الرسالة العملية: ٦، مسألة: ٢؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ٢٠.

(٢) فصلية «متين» العدد ٢: ٢٠ ـ ٢١.

(٣) المصدر نفسه: ٢١.

(٤) الرسالة العملية: ٥١٤؛ مسألة: ٩٢؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ١١.

(٥) الرسالة العملية: ٥١٥، المسألة: ١٠١؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ٢٦؛ وفقه الثقلين، كتاب القصاص: ١٦٢ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢٣٠.

(٦) الرسالة العملية: ٢٢٣؛ مسألة: ١٤٤٣.

(٧) فصلية «متين»، العدد ٢: ٢١.

(٨) شهرية «بيام زن»، العدد ٦٤: ٧ ـ ٨.

النكاح[١]. ١٠ ـ إن اشتراط خروج المرأة بإذن زوجها ثابتٌ حتى يبلغ حدّ أذية المرأة و..[٢]. ١١ ـ لا يُشترط إذن الأب في زواج البنت البالغة الرشيدة[٣]. ١٢ ـ للصغير والصغيرة حقّ فسخ النكاح بعد بلوغ كلّ منهما[٤]. ١٣ ـ ترث المرأة من الأموال المنقولة وغير المنقولة للزوج، غايته أنها في الأموال غير المنقولة ترث من القيمة[٥]. ١٤ ـ الحبوة وإن كانت من مختصّات الولد الذكر الأكبر، إلاّ أنها تحسب له من سهمه في الإرث لا خارج السهم[٦].

٢ ـ أعمال الدكتور حسين مهربور (المولود عام ١٩٤٣م)

يسعى د. مهربور في كتابه «حقوق المرأة» الذي طبعته مؤسسة نشر صحيفة إطلاعات الإيرانية عام ٢٠٠٠م، ويشتمل على عشر مقالات كان كتبها في المجلات الداخلية والخارجية وألقاها في ملتقيات ومنتديات مختلفة ما بين عام ١٩٩٣م وعام ٢٠٠٠م... يسعى لفتح نافذة جديدة للاجتهاد فيما يخصّ القضايا الحقوقية للمرأة والتي تحوّلت إلى أزمة وإشكالية في العصر الحديث.

يعتمد مهربور في هذه الموضوعات على القرآن الكريم للوصول إلى رأيه الجديد، مثل مسألة القصاص (٢٤٨ ـ ٢٤٩)، وقضاء المرأة (٣٥٦ ـ ٣٥٨)، وجواز نكاح البنت البالغة الباكرة العاقلة بدون إذن وليّها (٨٤ ـ ٨٥).

كما يحاول د. مهربور التشكيك في بعض الآراء القديمة؛ لتأمين مجال لقراءة جديدة في هذا المضمار، مثل بحثه حول مسألة الدية (٢٧٧ ـ ٢٧٩)، وشهادة المرأة (٣٠٢ ـ ٣٠٣، ٣٠٩ ـ ٣١٠)، وجعل حقّ الطلاق بيد الرجل (١٩٩ ـ ٢٠٣)، وتعدّد الزوجات (١٠٠ ـ ١٠٣).

---

(١) المصدر نفسه: ٩؛ ورسالة توضيح المسائل: ٣٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ورسالة توضيح المسائل: ٣٩٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٠؛ ورسالة توضيح المسائل: ٣٩٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢، والرسالة العملية: ٤٦٢.

(٦) المصدر نفسه: ١٢.

٣ـ نتاج آية الله الشيخ إبراهيم الجنّاتي (المولود عام ١٩٣٣م)

يعدّ آية الله الشيخ إبراهيم الجنّاتي من رادة الاتجاه التجديدي الذين حققوا تحوّلاً في مناهج الاجتهاد وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلامي، معتمداً ـ مع الأخذ بعين الاعتبار التحوّلات الحياتية الجديدة ـ على المصادر الأصيلة للاجتهاد، وعلى هذا الأساس الفكري والأداء العلمي لم تغب قضايا المرأة عن أعماله وقراءاته، وبالرغم من عدم وجود كتاب مستقلّ له مختصّ بقضايا المرأة وحقوقها، إلاّ أنّ له مساهمات كثيرة جداً ومشاركات عديدة في ندوات وملتقيات مختلفة، كانت له فيها محاضرات أو مقالات تناول فيها القضايا الحقوقية والفقهية للنساء.

وقد نشرت الرسالة العملية لجنّاتي عام ٢٠٠٢م، كما طبع الجزء الثاني منها، وهو عبارة عن مجموعة استفتاءات، عام ٢٠٠٣م.

وقد طرح آية الله جناتي في رسالته العملية جملةً من الآراء الجديدة، وهي وإن لم تحظ بامتياز علمي وتحليلي، إلاّ أن امتيازها في صدورها على شكل فتاوى وآراء اجتهادية، فمن مزايا هذه الرسالة العملية، إضافةً إلى استعراضها تاريخ الاجتهاد ومراحله (ج١: ٣ ـ ٤٨)، وبيان خصائص الرسالة العملية (ج١: ٤٨ ـ ٥٧)، أنها تبيّن المنهج الاجتهادي الجديد الذي تقوم عليه هذه الفتاوى والآراء.

ونستعرض ـ أولاً ـ ميزات هذا المنهج، ثم نعقب ذلك ـ ثانياً ـ بسرد بعض الآراء والفتاوى المتعلّقة بالمرأة.

ميزات المنهج الاجتهادي الجديد عند جنّاتي

من المناسب الإشارة سريعاً وعابراً لخصائص هذا المنهج الاجتهادي الجديد، وهي عبارة عن:

١ ـ قيامه في مجال الاجتهاد على أساس الأصول المعتبرة والعناصر الرئيسة للاستنباط، وذلك عقب إعادة النظر، وكذلك رصد الظروف المحيطة بزمن صدور النص ومخاطبه، اعتماداً على منهج أصولي معتدل، يجانب النزعة الإفراطية.

٢ ـ إن هذا المنهج يشهد حضوراً في مجال الاجتهاد، على الصعيدين: النظري

والعملي، وعلى صعيد الفتوى أيضاً، وهو يتجنّب المنهجين: الأخباري والأصولي القائمَين على الاحتياط.

٣ ـ تعميم الأحكام والموازين الاجتهادية للمجال الفردي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والطبّي، والفني، والحكومي، وهذا ما يغدو ميسوراً للمجتهد عندما يتمكّن من فهم ظروف زمانه، وحاجات المجتمع، وقضايا الدولة، بصورة متصلة بمصادر الاجتهاد ومنابعه الرئيسة.

٤ ـ ممارسة عمليات التفريع والتطبيق، أي إعادة الحوادث الواقعة والفروع المستجدّة وإرجاعها إلى الأصول الأساسية، كما وتطبيق القوانين العامّة على مصاديقها الخارجية.

٥ ـ الدراسة الكاملة والمستوعبة لأبعاد القضايا المتناوَلة، ووزنها طبقاً لوقائع الأيّام وظروف العصر، والحقائق الخارجية وخصوصياتها.

٦ ـ دراسة مستوعبة لخصائص موضوعات الأحكام، سواء الخصائص الداخلية والخارجية، وهي التي يلعب تحوّل الزمان وظروفه دوراً كبيراً في تكوينها وبلورتها، وهو ما يبعث على إخراج الموضوع ـ ومن ثم الحكم ـ عن دائرة الأصل الشرعي الأوّل؛ ليدخل تحت أصل أو قاعدة شرعية أخرى.

٧ ـ دراسة ملاكات الأحكام في غير المسائل العبادية، أي مجال الاجتماع والحكومة، وذلك عبر السبيل العقلي؛ ذلك أن معونة التحليل العقلي هنا يمكنها أن تساعدنا على التوصّل لاكتشاف ملاكات الأحكام وعللها، بحيث يسري الحكم إلى موردٍ آخر لا نصّ فيه عبر اكتشاف سريان الملاك إليه.

٨ ـ رعاية ما تقضيه أحوال المجتمعات والأزمنة في عملية تطبيق الأحكام وإجرائها، ذلك أنه من دون رعاية هذا الأمر من الممكن أن نخرج بنتائج مؤسفة للمجتمع ككل.

نعم، فالمطّلعون يعلمون أن نبيّ الإسلامﷺ كان يراعي دوماً في تطبيقه للشريعة الإسلامية الإلهية ظروفَ العصر والأوضاع الزمانية، وكذا الأعراف وأحوال الناس، وثمّة نماذج عديدة لهذا الأمر، وكلّ من يريد الاطلاع على هذا الأمر يمكنه مراجعة كتابنا «المناهج العامّة للاستنباط».

إنّ مراعاة هذا المنهج للمجتهد يمكنها أن تساعده على فهم ظروف العصر وأوضاع المجتمع، وثمّة خصائص أخرى لا حاجة لبيانها الآن.

على أية حال، إن مراعاة هذا المنهج في استنباط الأحكام لا يمكّن المجتهد من حلّ المعضلات الفردية فحسب، بل يجعله قادراً على مواجهة الأحداث والظواهر الاجتماعية والحكومية.

والذي يُلاحَظ أن تنظيم مسائل هذه الرسالة العملية التي جاءت على شكل سؤالٍ وجواب، كان يراعي في بعض المسائل الظروف المذكورة، وهو ما يؤمل أن يكون مفيداً للمؤمنين (ج٢: ٢٥ ـ ٢٦).

أمّا الآن، فنذكر بعض الآراء والنظريات الجديدة عند جناتي فيما يخصّ قضايا المرأة، وهي:

١ ـ لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكراً رجلاً (١: ٦٢).

٢ ـ يشترط في إمام الجماعة: البلوغ، والعقل، والتشيّع الإثنا عشري، والعدالة، وطهارة المولد، والأداء والقراءة الصحيحة للصلاة، وإذا ما كان المأموم ذكراً لزم أن يكون الإمام ذكراً أيضاً (١: ٢٨١).

٣ ـ يجب الستر على المرأة لكلّ بدنها عدا الوجه والكفين عن غير المحرم، إلاّ أنه ليس هناك نوعٌ خاص من اللباس، فيكفي فيه أيّ وسيلة تحقّق الستر، إلاّ أنه لا شك في أن الشادور (العباءة الإيرانية) لباس ساتر جيّد للمرأة، لكن النساء العاملات في المؤسسات الإدارية، والطبّية، والجامعات، وفي الميادين السياسية والاجتماعية يلزمهنّ ارتداء ساتر يحوي تمام الشرائط اللازمة ويكون أفضل من غيره، وهو الذي يمكّنهم أكثر من حفظه ومراعاته (١: ٥٣١ ـ ٥٢٣).

٤ ـ لا مانع من تصدّي المرأة الحائزة على الشروط لمقام القضاء.

٥ ـ لا إشكال في تصدّي المرأة لسائر المناصب الاجتماعية، والسياسية، والعلمية، والثقافية، والفنية، والإدارية، والرئاسية و.. عندما يكون بمقدورها تولّيها والقيام بوظيفتها، مع مراعاة الموازين الشرعية في الستر وغيره.

٦ ـ لا إشكال في مواصلة النساء دراستهنّ وتعليمهنّ في الجامعات وغيرها، حتى لو كان الأساتذة رجالاً، أو كان المشاركون في جلسات الدرس من الرجال

أيضاً، بشرط مراعاة الحدود الشرعية في اللباس وغيره.

٧ ـ لا مانع من أن تتعلّم المرأة قيادة السيارة على يد رجلٍ، فتجلس إلى جانبه، بشرط عدم استلزام ذلك لأيّ حرام.

٨ ـ لا يشترط إذن الأب في زواج البنت المدركة تماماً للمصلحة والمفسدة ولا تقع تحت تأثير العواطف والمشاعر، فيكون قرار الزواج في يدها (١: ٥٣٢).

٩ ـ إن الطلاق وإن كان في يد الرجل، إلاّ أن ثمّة موارد وحالات يمكن أن يكون حقّ الطلاق فيها بيد المرأة ومنها:

أ ـ أن يقع ذلك شرطاً في ضمن العقد، إذ يمكن أخذ أيّ شرطٍ في متن العقد لا يكون مخالفاً لطبيعة العقد ذاته، لقد سهّلت الشريعة الإسلامية هذا السبيل ويسّرته حتى يكون بيد الطرف الآخر هذا الحقّ، وتحديد زمان الطلاق، وعليه، يمكن للمرأة الشرط في متن العقد أن تكون وكيلةً عن الزوج في طلاقها، لا فرق بين أن تكون هذه الوكالة مطلقةً، بمعنى أن لها ذلك في أيّ وقت، فتطلّق عنه، أو تكون مشروطةً، بمعنى أن يكون الطلاق مشروطاً بسوء معاملة الزوج أو عدم أدائه للنفقة، أو زواجه من امرأةٍ ثانية.

ب ـ العسر والحرج في الحياة، فحتى لو لم تضع المرأة الشرط المذكور سابقاً ضمن عقد الزواج، يمكن لها إبطال مفعول العقد في الحالات التالية:

أولاً: عدم أداء الزوج الحقوق الواجب عليه أداؤها، ولا يمكن إجباره.

ثانياً: سوء معاملة الزوج ومعاشرته لزوجته بحيث يكون تحمّل ذلك حرجاً على الزوجة.

ثالثاً: الأمراض المعدية العسيرة العلاج والتي تهدّد دوام الحياة الزوجية.

ج ـ غَيبة الزوج وفقدانه ضمن الشروط المحدّدة لذلك.

د ـ حالات وجود العيوب الخاصّة بالزوج والموجبة لحقّ فسخ عقد الزواج من دون إيقاع الطلاق (ج١: ٥٣٤ ـ ٥٣٥).

١٠ ـ يمكن للمرأة ـ ودون رضا الزوج ـ الحيلولة دون الحمل، إلاّ أنه لا يمكن للرجل دون رضا زوجته إجبارها على الحمل، أمّا لو رضيت فلا بأس (١: ٥٣٥).

١١ ـ للمرأة حقّ حضانة الولد الذكر إلى عامين والأنثى إلى سبع سنوات

لتنتقل الحضانة بعد ذلك إلى الأب، وهذا الحكم ليس تعبّدياً لا يقبل الإسقاط، إنما هو صرف حقّ من الحقوق.. والقانون المدني يرى ذلك أيضاً.

١٢ ـ لم تشرّع الحضانة للوالد والوالدة بدون قيد أو شرط، إنما كان تقنينها مقيّداً بصلاحية صاحب الحق وقدرته على إدارة أمور من يتولّى حضانته، وعليه فإذا كان الوالد أو الوالدة لا يملكان صلاحية حضانة الولد من الناحية الأخلاقية، والاجتماعية، والدينية وغيرها، أو كانت لديه هذه الصلاحية لكنه لم يقم بوظيفته على الشكل الصحيح اللائق، يسقط حقّه في الحضانة، ويمكن للحاكم الشرعي حينئذٍ إحالة الولد إلى الطرف الآخر أو إلى شخص ثالث.

١٣ ـ إن ظهور البلوغ عند البنت يكون بالعادة الشهرية (الحيض)، أمّا إذا لم تأتها العادة الشهرية لأسباب في الطبيعة أو المزاج أو.. فعليها الرجوع إلى عادة قريباتها، فتجعل عادتهنّ زماناً لبلوغها.

١٤ ـ لابد للمرأة من أخذ إذن الخروج من المنزل إذا كان في خروجها منافاةً لحقّ الزوج، أما مع عدم المنافاة فلا يُعتبر إذنه، وعليه، ففي هذه الحالة يمكن للمرأة الخروج من منزلها دون إذن زوجها للتعلّم والتعليم، والقيام بالنشاطات الاجتماعية، أو الأعمال السياسية، مع مراعاة الحدود الإسلامية، وكذلك لها الخروج لزيارة أسرتها من والدها وأمّها و... دون أن تحتاج إلى شرط ذلك ضمن عقد الزواج (١: ٥٣٧).

الاتجاه الفقهي ـ الحقوقي: المنهج والأسلوب

يؤكّد رجال هذا الاتجاه ـ إلى جانب الالتزام بالضوابط الفقهية المشهورة والقواعد الاجتهادية المسلّمة ـ على جملة نقاط هي:

١ ـ التركيز على القرآن الكريم في الاجتهادات الفقهية والحقوقية.

٢ ـ الأخذ بعين الاعتبار واقع الحياة.

٣ ـ إعادة النظر بالمصادر والمنابع الدينية.

٤ ـ التفكيك بين الأحكام الدائمة الثابتة والأحكام المرحلية المؤقتة.

٥ ـ الاعتقاد بإمكان كشف مقاصد الشريعة وعلل الأحكام في غير العبادات.

وقد سبق أن تحدّثنا عما طرحه آية الله الجنّاتي في بحثه عن سمات المنهج الاجتهادي الجديد، وذكرنا هناك نقاطاً ثماني تعرّض هو لها، والنقاط رقم١، ٥، ٦، ٧، ٨ من تلك النقاط تعبّر عن المحاور الخمسة التي ذكرناها هنا[١].

ومن يُراجع كتاب «حقوق المرأة» للدكتور مهربور يلاحظ مدى إصراره في أكثر الموضوعات التي تناولها على القرآن الكريم، كما تعرّض ـ إجمالاً ـ لهذا الأمر في مقدّمة كتابه، مركّزاً على ملاحظة واقع الحياة والظروف الموضوعية[٢].

والأمر الذي لابدّ لنا من إيضاحه ـ دفاعاً عن أنصار هذا الاتجاه ـ هو أن أخذ الحياة والظروف الموضوعية بعين الاعتبار لا يعني إصدار رأي فقهي على أساس هذا الواقع، وإنما يعني أن هذا الاهتمام من جانب الفقيه يجعله يطلّ بوعي أكبر على مصادر الأدلّة، ولا يعني ذلك أيضاً أن الواقع الحياتي يجب فرضه وإسقاطه على النص الديني، وإنما صيرورة هذا الواقع سبباً لرؤية الزوايا المختلفة للنصوص الدينية، مما يدفع إلى ممارسة مزيد من الدقّة والضبط في الكلمات، والمصطلحات الواردة في النصوص، وكذا بُنية النصوص، وظروف صدورها و..

مساهمات معاصرة في قضايا المرأة

ونستنسب ـ لمواصلة هذا البحث ـ استعراض وجهات نظر بعض الشخصيات الأخرى التي قدّمت مساهمات في قضايا المرأة أيضاً.

١ ـ آراء آية الله الشيخ محمد هادي معرفت

يعدّ الشيخ معرفت من الأساتذة البارزين في الحوزة العلمية، والمراكز التعليمية العالية، وهو فقيه مشهور ومفسّر معروف أيضاً.

وبمراجعة نتاجاته لاحظنا وجود بعض الآراء الجديدة عنده في مسألة المرأة، ومنها:

١ ـ يذهب الشيخ معرفت في كتابه: «شبهات وردود حول القرآن الكريم» إلى أن الآية ٣٤ من سورة النساء، والتي تتحدّث عن ضرب المرأة وتأديبها منسوخةٌ

---

(١) الرسالة العملية ٢: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) مهربور، حقوق زن: ٢٥ ـ ٢٦.

بالنسخ التمهيدي، لذا فهو يرى أن مسألة ضرب المرأة قد نسخت تدريجياً بمرور الأيام من جانب الرسول ﷺ[١].

٢ ـ يرفض العلامة معرفت في مقالةٍ له في مجلّة «دادرسي» التمييز المشهور بين الفقهاء في مسألة عيوب فسخ النكاح بين الرجال والنساء، ويذهب إلى أن هذه العيوب تعدّ سبباً للفسخ بالنسبة للرجل والمرأة معاً[٢].

٣ ـ يأخذ معرفت بنظرية الفيض الكاشاني في مسألة بلوغ البنت، وهو اختلاف سنّ البلوغ باختلاف طبيعة التكاليف، أي أنه في العبادات مثل: الصلاة، والصوم، والحج.. يكون بلوغ البنت بثلاثة عشر عاماً أو بالحيض[٣].

٤ ـ يرفض الشيخ معرفت في مسألة سنّ اليأس للمرأة التفصيل المشهور والقاضي بالتمييز بين المرأة القرشية وغير القرشية، معتبراً ذلك أمراً خارجاً عن البُنية الفسيولوجية العضوية للمرأة[٤].

٥ ـ يثبت حقّ الحضانة للأم إلى سبع سنوات، بلا فرق بين أن يكون الطفل ذكراً أو أنثى[٥].

وقد ذهب معرفت في تفسير آية: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، إلى اعتبار الدرجة المذكورة القوامةَ وإدارة الرجل شؤون الأسرة، وأنها إنما منحت للرجل لما عنده من عناصر تكوينية تساعده على حمل هذه المسؤولية، ناقلاً عن محمّد عبده أن هذه الآية تضع مسؤوليةً على كاهل الزوج ووظائف، وهي إدارة مسؤولية الحياة العائلية[٦].

٢ . نظريات السيد محمد الموسوي البجنوردي

يقدّم السيد محمد البجنوردي في بعض مقالاته وحوارته ومشاركاته في

---

(١) شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ وفصلية: پژوهشهاي قرآني، العدد ٢٥ ـ ٢٦: ٤٦.

(٢) مجلة دادرسي، العدد ٣: ٥ ـ ٨، عام ١٩٩٧م.

(٣) بلوغ دختران: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ ومجلّة الفكر الإسلامي، العدد ٣ ـ ٤: ٥٨ ـ ٥٩.

(٤) المصدر نفسه: ٥٤.

(٥) شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٣٩.

(٦) المصدر نفسه: ١٢١.

بعض المؤتمرات العلمية بعضَ المواقف من قضية المرأة أبرزها:

أولاً: رفض الرأي المشهور في بلوغ البنت، معتقداً: «أن بلوغ البنت عبارة عن وصولها إلى حدّ من الرشد والنموّ الجسدي والجنسي تصبح مؤهلةً معه للإنجاب.. وعليه فالبلوغ أمر طبيعي تكويني في البشر وليس شأناً تعبدياً، وعليه فلا معنى لأن يتبع هذا الأمر التكويني سنّاً محدّدة»(١).

ثانياً: يتحدّث البجنوردي حول آية القوامة فيقول: «إنّها شبهات تلك التي يثيرها بعضهم، وهو أن هذه الآية الشريفة تعلن الرجل زعيماً ورئيساً وآمراً ومسؤولاً عن المرأة في أمر المنزل، والحال أن هذه الآية لا دلالة لها أبداً على ذلك مطلقاً، على أساس أنّ البرهان العقلي يخالف ذلك؛ فالرئيس لا يعني السيد والأفضل، فسيّد القوم خادمهم، ورئيس الجماعة خادم لها، فعندما يقال في أسرة: أيها الأب، الزوج، الرجل! مسؤولية الإنفاق عليك، فلا ينبغي أن يُفهم ذلك أنه الأفضل في الأسرة أو أنه أعقل أفرادها، إنما ذلك أمر عقلاني وعرفي.

إنني أعتقد أن الآية لا تنفصل عن حكم العقلاء، فبإمكانك أن تسأل أي عربيّ لا يحمل خلفيةً في هذا الموضوع: ما معنى هذه الآية؟ فسيقول: يقومون بأمور النساء في إنفاقهم ومعاشهم(٢).

ثالثاً: وفي موقفه من الانضمام إلى لجان محو تمام أشكال التمييز ضدّ المرأة، يذهب البجنوردي إلى: «أنه يمكننا الاعتراف بذلك مع إبداء تحفّظات الشرع؛ انطلاقاً من الرؤية المتفائلة التي يحملها الفقهاء لعنصري الزمان والمكان وللفقه الحكومي أيضاً»(٣).

رابعاً: يتحدّث البجنوردي في حوارٍ له مع فصلية «فرزانه» في عددها الثامن، شتاء عام ١٩٩٦م فيقول: «.. لكنني قلت لكم: ليس كلّ ما هو في الفقه جزءاً من الدين؛ وذلك أننا نحن الشيعة نعتقد بأنّ المجتهد يخطئ ويصيب، فكثيرة هي الموارد التي تعتبر فقهياً حقوقاً خاصة بالرجل أو المرأة أو ينظر إليها على أنها تختلف بين الرجل

---

(١) فصلية فرزانه العدد ٨: ٢١ ـ ٢٤.

(٢) مجلّة زنان، العدد ٢: ٢٨.

(٣) فصلية «ياس نو»، العدد: ١٣٧: ١٥، ٢٠٠٣م.

والمرأة يمكن إعادة النظر فيها، إنها قابلة لإعادة بحثها ودراستها مجدّداً، مثل مسألة شهادة المرأة، وكذلك إرث الزوجة من زوجها المتوفى، وكيفية القصاص وألوانه، ومسألة الديات، وتولّي المرأة القضاء، ومسائل أخرى أيضاً مرتبطة بحقوق المرأة في الفقه المدني والجزائي.. إنّ العالم اليوم ينظر إلى هذه الأحكام على أنها تمييز ضدّ المرأة، إنني أعتقد أنه لو أعاد الفقهاء والحقوقيون النظر في هذه الموارد، ثم وردوها مرّةً أخرى برؤية منفتحة فإن كثيراً من هذه الأحكام سوف يتغيّر.. وعليه، أعتقد أن بالإمكان إجراء تغييرات في المواقف الفقهية من الكثير من الأحكام التي يُنظر إليها اليوم تمييزاً ضدّ المرأة»[1].

خامساً: ويقول البجنوردي في الحوار المذكور عينه: «يقولون في الفقه: إن بإمكان الوالد أو الجدّ للأب عقد قران ابنته البالغة من العمر ثلاث أو أربع سنوات على رجلٍ يبلغ من العمر ثلاثين أو أربعين سنة، إنني أرى هذا العقد باطلاً من أساسه؛ وأذهب إلى أنه حيث كان العقد والزواج أمراً عقلانياً فإذا رأى العقلاء هذا العقد عديم المضمون والفائدة فسوف يكون عقداً باطلاً لا يملك من الصحّة شيئاً»[2].

سادساً: ويقول أيضاً: «إن الحكم بكون دية الرجل على الضعف من دية المرأة مسبّب عن تولّي الرجل مسؤولية الإنتاج الاقتصادي فيما المرأة ليست كذلك، وإنما هي مستهلكة فقط، فإذا ما بلغنا عصراً صارت فيه المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج الاقتصادي، فغدت منتجةً، ولم تعد أقلّ من الرجل، فمن الممكن أن يترك ذلك أثراً على قوانين الدية، فالموضوع مرتهنٌ لنمط استنتاجاتنا من الأدلّة، إن لديّ كلاماً وبحثاً في مسألة النفقة، وأنّها تقع على عاتق الرجل، إنني أحتمل رجوع هذا الحكم إلى عدم كون المرأة متحمّلةً لأيّ مسؤولية في ذلك المجتمع، فلم تكن منتجةً بل كانت مستهلكة، وأحتمل أنه لو حصل تحوّل في وضع المرأة بحيث صارت منتجةً اقتصادياً كالرجل، وفاعلة في النموّ الاقتصادي فلن يظلّ الوضع كذلك بحيث تظلّ تقول: إنّ نفقة المرأة على الرجل.

إن الآية الشريفة تقول: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلَى

---

(١) مجلّة فرزانه، العدد ٨: ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ١١.

بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، إنها تذكر أن سرّ قوامة الرجل هو إدارته الاقتصادية للمنزل، فحيث كانت النفقة من شؤونه وعليه، فإذا ما رفعنا النفقة فمن الطبيعي أن ترتفع المسؤولية والإدارة، ذلك أن الآية تبيّن أن قوامية الرجل مبنيّةٌ على إنفاقه.

واليوم انظروا في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية، فحالها ليس قائماً على كون نفقة المرأة على الرجل، في المجتمعات التي يعمل فيها الرجل والمرأة معاً ويؤمّنان مصاريف الحياة ومستلزماتها المادية، بل إن الحال عملياً كذلك في إيران؛ فالنساء عندما يعملن تدخل أموالهنّ إلى الأسرة، ويتداول الطرفان: الرجل والمرأة، هذا المال داخل المنزل.

إننا الآن ندرس الموضوع دراسةً نظرية، ومن وجهة نظري لابدّ من التركيز على هذا الموضوع، وهو هل تظلّ مسؤولية النفقة على الرجل في المجتمعات التي تساهم فيها المرأة ثقافياً وزراعياً وصناعياً؟! إنّ هنا تمييزاً لصالح المرأة، فنحن نحمّل الرجل متاعب النفقة على نفسه وعليها أيضاً، إنّ رأيي هنا أنه لابد من البحث الجادّ في هذا الموضوع، ولا بدّ أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف الحالية من ناحية الأوضاع الاقتصادية والتحوّلات الاجتماعية»[1].

سابعاً: وحول إدارة الرجل للأسرة، يتحدّث بجنوردي في الحوار نفسه فيقول: «إنني على إيمان بأنه لا يلزمنا القول دائماً بأنّ إدارة الأسرة مسؤولية الرجل، وأنّ القرارات لابد أن يتخذها شخصٌ واحد، فأوضاع الأسر مختلفة، فإذا ما واجهتم في موضعٍ ما امرأةً أقدر من زوجها على تدبير العيش وإدارة الشؤون الأسرية فإن عليكم القول بأنّ مدير هذه الأسرة هو المرأة، إنّ هذا الأمر شبيهٌ بإدارة المجتمع، إننا في إدارة المجتمع ككل نبحث دائماً عمّن يملك إدارةً أقوى، فإذا ما خرجنا بنتيجة تقضي بأنّ إدارة الأسرة ليست من مستدعيات الرجولة، وإنما هي نتيجٌ طبيعيٌ للنفقة التي يقدّمها الرجل، وأنّ مسألة النفقة هذه لن يغدو لها وجود عندما تكون المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج، فعند ذلك يمكننا القول: إن إدارة هذه الأسرة لابد أن نكلها إلى من هو أفضل من غيره في إدارة أمر المجتمع، تماماً كإدارة المدن أو البلاد، فكلّ

---

(١) المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢.

من كانت نشاطاته الإدارية أفضل كان أليق بصفة المدير واسمه، إنني أعتقد أن الموضوع خاضع للتحول، فإدارة الأسرة لا هي من مختصّات المرأة ولا الرجل، إنما هي أمرٌ توافقي تواضعي تعاقدي»[١].

ثامناً: وحول تمكين المرأة نفسها جنسياً يقول: «لا أعتقد أنه كلّما أراد الزوج ـ ولو بشكلٍ غير متعارف ـ مقاربة زوجته لزمها الاستجابة له، إنّ هذا الأمر ثنائيّ الطرفين، ففي بعض الظروف لا تتمكّن المرأة من الاستجابة أصلاً، أو تكون رغبة الزوج غير عادية تزيد عن الحدّ المعقول، وهنا لا تصبح المرأة ناشزةً، فعلى المرأة أن تمكّن نفسها للزوج ضمن الحال المتعارفة لدى سائر النساء اللواتي يعشن ظروفها، نعم في بعض الأحيان تأبى المرأة عن تمكين زوجها هادفةً إيذاءه أو الضغط عليه أو .. فتستفيد من هذا الموضوع سلاحاً لها، نعم في حالةٍ من هذا النوع يمكن للرجل الرجوع إلى القاضي وتقديم شكوى ضدّ زوجته»[٢].

تاسعاً: وحول خروج المرأة من منزلها بدون إذن زوجها يقول: «ما أذهب إليه أنّ للمرأة الخروج من منزلها إلاّ إذا كان في خروجها ما ينافي حقّ الزوجين، كما لو كان الرجل في المنزل ويريد أن يكون مع زوجته، أمّا عندما يكون الزوج نفسه في عمله، وأرادت المرأة الخروج من المنزل لعملٍ خارجه معيّن دون أن ينافي خروجها حقوق زوجها وشأنه فلا يُشترط إذن الزوج في هكذا حال، إن هذا ما أعتقد به في هذا الأمر»[٣].

مواقف للبجنوردي توحي بآراء مختلفة

وتجدر الإشارة إلى أن السيد البجنوردي كان أجرى حواراً مع مجلّة «كتاب نقد» عام ٢٠٠٠م، تعرّض فيه لبعض قضايا المرأة، إلاّ أنّ ما جاء في هذا الحوار ينافي بعض ما جاء في حواره السابق، فهو يقول مثلاً: «في تقنيات العالم اليوم تلاحظ خصوصيات الأفراد، ويكون لها تأثير، نعم على مستوى الحقوق العامّة لا

---

(١) المصدر نفسه: ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٤.

(٣) المصدر نفسه.

تؤخذ خصوصيات الأفراد بعين الاعتبار؛ ذلك أنه نوع من الطبيعة الإنسانية، ولا علاقة للأمر بالأمور الجنسية، لهذا تكون الحقوق متساوية.

أما في الحقوق الشخصية، فإن جنس الإنسان وسائر خصوصياته الفردية تترك تأثيراً، وقد أبدى الإسلام هنا نوعاً من الظرافة والدقة، فقد وضع النفقة مثلاً ضمن مسؤوليات الرجل وكذا المسؤوليات الاقتصادية، كما وضع دية العاقلة على عاتق الرجل، وعندما يجعل إرث المرأة على النصف من إرث الذكر فإنما ذلك لأن المرأة لا تتحمّل أيّة مسؤولية اقتصادية، وهذا معناه أن إضافة سهم الإرث للرجل لم يكن نوعاً من الامتياز له، وإنما هو أمرٌ نشأ من تناسب الوظائف والصلاحيات.

إن المقنّن هنا ينظر إلى الأمور نظرةً واقعية، وهي أن هذا الإنسان هو الذي يؤمّن لقمة العيش لهذا المنزل، بل يتحمّل مسؤوليات اقتصادية أخرى أيضاً، أمّا النساء فلسن ملزمات بأيّ مسؤولية من هذا النوع، فأن تقول ذلك لأيّ عاقل لن يرفضه، فقولنا ببعض الاختلافات ليس تمييزاً.

ومن هذا الباب مسألة الاختلاف في الديات، فهي لا تعني منحةً من الاعتبار الإنساني للرجل، إنه اشتباهٌ ما يفعله بعضهم من تصوّر أنه حيث كانت دية المرأة على النصف من دية الرجل إذاً فالرجل أفضل، إنّ هذه الأمور ليست معايير الفضل والفضيلة، وإنما ملاك التوازن بين الحقوق والواجبات، وهنا بالضبط تتحقق العدالة، فقول البارئ تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ هو عين العدل والإنصاف، ولو قال غير ذلك لكان مخالفاً للعدالة.

مجلّة كتاب نقد: إنهم يقولون: إننا نضع النفقة عن كاهل الرجل، ونستبدلها بالمساواة في الإرث.

آية الله بجنوردي: إنّ هذا الأمر ليس بيدي ولا بأيديكم أن نضع أو نرفع، إنهم ولا أيّ شخص آخر من حقّه أو هو مجازٌ في فعل ذلك، إن هذا ما قالته الشريعة، أفهل لنا الحقّ في الرفع والوضع؟! وهل سيكون ذلك بنفع المرأة؟!

مجلّة كتاب نقد: يدّعي اليوم بعض أدعياء الفكر الجديد أنه لو تمكّنا من إيجاد تحوّل في الفقه الشيعي بأن نرفع النفقه ونطالب المرأة بكسب المال لحاجياتها، فإنّ بالإمكان ـ في المقابل ـ أعلان التساوي في الدية والإرث بين الطرفين، فماذا نقول

لهؤلاء؟

آية الله بجنوردي: لابد أن نقول لهؤلاء: لا يحقّ للفضولي ذلك، إنها فضولية، فعندما أقررنا بالشريعة لزمنا الأخذ بها، إنّ لديها أحكاماً ثابتة ولا يمكننا التدخل في القوانين الثابتة، نعم، لو تغيّر الموضوع في المسائل العامة، كما قال الإمام الخميني بدخالة الزمان والمكان في الاجتهاد يمكن (نعم، كان مقصود الإمام الخميني أنّ تبدّل الموضوع يبدّل الحكم، وإلاّ فإن تبدّل الحكم دون تبدّل موضوعه محال؛ إذ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فحتى النبي ﷺ لا يمكنه تبديل الحكم إلاّ عبر النسخ، ومعنى ذلك أن الحكم الصادر من الله تعالى لا يمكن لغير الله تبديله أو رفعه أو إبقاءه، أمّا أنا وأنت فلا يمكننا فعل ذلك).

إنّ هذا الكلام ليس فكراً جديداً إنما هو تلاعبٌ بأحكام الله تعالى، فلا يمكننا تغيير الأحكام الإلهية في قضايا الرجل والمرأة، ولا حقّ لنا في ذلك، فالله نفسه يقول: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء﴾، أي أنّ مسؤولية الأسرة مادياً ترجع إلى الرجل، ولا ينبغي أن تُجبر المرأة على العمل، فلا يمكن أن نقول: إنّ هذه الآية تعني كذا وكذا، أو كذا وكذا، إن ذلك لعبٌ وتسلية بأحكام الله.

مجلّة كتاب نقد: ماذا لديكم في مسألة «الشهادة»؟ فقد ورد في القرآن الكريم حكمٌ صريح حولها، إلاّ أنّ لديكم كلاماً في هذا الموضوع في مكان آخر، ما تعليقكم؟

آية الله بجنوردي: العياذ بالله؟! إذا ما قال شخصٌ كلاماً مخالفاً للقرآن والشرع المقدّس فسيكون منكراً للضروريات، إن ما قلته ـ وهو مجرّد احتمال فقهي لتثار المسألة في دائرة التداول ـ إنها شبهة في «استيفاء الشهادة» لا في بيان قاعدتها، فعندما لا يكون هناك رجلان يؤتى بالمرأتين ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأخرى﴾، فإذا نسيت واحدة فهنا ذكّرتها الثانية، ومعنى ذلك أن المقام هو مقام استيفاء الشهادة، ونحن نحتمل أنه عندما يكون الأمر في مقام الاستيفاء فقد لا تكون المسألة قاعدةً كلية عامة لنجعل حكم الله دائماً قائماً على اعتبار شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، وللحالات كافّة، وأكرّر فهذا طرحٌ للمسألة لا أنه اعتقادٌ لي»[1].

---

(١) مجلة كتاب نقد، العدد ١٧: ١٧ ـ ١٨، شتاء ٢٠٠٠م.

خاتمة في مساهمات عربية جادّة في قضايا المرأة

٣ ـ أعمال آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين[١]

الشيخ شمس الدين من المجتهدين والفقهاء الشيعة اللبنانيين، كان يرأس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان.

ترك لنا العلامة شمس الدين سلسلةً من أربعة مجلّدات حملت عنوان: «مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة»، تعرّض فيها بالبحث والتحليل الفقهيّين لبعض قضايا المرأة، وهي: الستر والنظر، أهليّة المرأة لتولّي السلطة، عمل المرأة، حقوق الزوج والزوجة.

وقد تعرّض شمس الدين في هذا الكتاب لبعض الأسس الرائجة في الاجتهادات الفقهيّة، وأهم رأي في هذه السلسلة برز في مسألة أهلية المرأة لتولّي السلطة، وهو الموضوع الذي خصّص له شمس الدين جزءاً كاملاً من هذه السلسلة، وقد بحثت حول نتاج شمس الدين هذا بحثاً مفصّلاً في كتابي «المرأة في الفكر الإسلامي»[٢].

٤ ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله

يعدّ العلامة فضل الله من الفقهاء الشيعة البارزين في لبنان، وعلاوةً على آرائه الجديدة في قضايا المرأة، تعرّض فضل الله لهذا الموضوع في عددٍ من أعماله المنشورة، منها:

١ ـ كتاب «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي»[٣]، الذي تحدّثتُ عنه مفصّلاً في كتابي: «المرأة والثقافة الدينية»[٤].

٢ ـ كتاب «دنيا المرأة»[٥]، الذي طبع عام ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، كما ترجم إلى

---

(١) حيث كان موضوع هذه المقالة هو النظريات السائدة في إيران اليوم، لهذا ذكرنا الفقيه شمس الدين والعلامة فضل الله ملحقات فيها.

(٢) زن در انديشه إسلامي: ٢٢.

(٣) صدر عن دار الثقلين، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

(٤) زن وفرهنك ديني: ١٣٧ ـ ١٤١.

(٥) صدر عن دار الملاك، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

اللغة الفارسية تحت عنوان «دنياي زن»[١].

٣ ـ كتاب «تأمّلات إسلامية حول المرأة»[٢]، وقد ترجم هذا الكتاب السيد مجيد مرادي إلى اللغة الفارسية، وطُبع في مجلّة «بيام زن» من العدد ٣٢ ـ ٤٥.

٤ ـ كتاب «وضع المرأة الحقوقي بين الثابت والمتغير»[٣].

وقد كرّر العلامة فضل الله في حوارٍ أجرته معه مجلّة «بيام زن» في أعدادها: ٨٥، ٨٦، ١٠٢، بعض آرائه ونظريّاته وأسباب توجّهه هذا.

ونذكر هنا بعض الآراء التي طرحها هذا الفقيه اللبناني في كتابه: «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي» وهي:

١ ـ يمكن للمرأة تولّي السلطة والحكومة، ويرى أنّ دليل المنع عن ذلك روايةٌ وردت في كتاب البخاري، إلاّ أنها ترجع إلى ظروف خاصة، فلا يمكن تعميم مدلولها، وإضافةً إلى ذلك يؤيّد القرآن الكريم تولّيها السلطة عبر قصّة سليمان وبلقيس (٢٩ ـ ٣١)، وإذا لم تعهد للنساء أمور السلطة في التاريخ الإسلامي فلا يشكّل ذلك دليلاً على المنع، بل كانت أسبابه نابعةً من الأعراف والعادات آنذاك (٦٨ ـ ٦٩).

٢ ـ يمكن للمرأة تولّي سدّة القضاء، والاشتغال بالحكم بين الناس في المحاكم، ودليل المنع عن ذلك مجرّد حديث ضعيف لا يصحّ الاستناد إليه (٣٢ ـ ٣٣، ٧٢).

٣ ـ إذا لم يوفّ رجلٌ إلى زوجته حقوقها الجنسية يمكن للمرأة مقابلته بالمثل، وقد أيّد فقهاء مثل السيد محسن الحكيم والشهيد محمد باقر الصدر هذا الرأي (٦١ ـ ٦٢).

٤ ـ تتساوى المرأة والرجل في الحقوق الجنسية، تدلّ على ذلك آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وقد خالف فضل الله بهذا القول مشهور الفقهاء (٦١).

٥ ـ يذهب السيد فضل الله إلى عدم انسجام ما جاء في نهج البلاغة حول نقصان عقل النساء وإيمانهنّ مع تعليلاته، ولهذا لابدّ من ردّ علم هذه النصوص إلى أهلها (٦٦).

---

(١) دنياي زن، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، ٢٠٠٤م.

(٢) صدر عن دار الملاك، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

(٣) صدر عن دار الثقلين، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

٦ ـ لا مانع من أن تصبح المرأة مرجعاً للتقليد (٦٨).

٧ ـ يرى فضل الله أن حديث: «خيرٌ للمرأة أن لا ترى الرجل وأن لا يراها الرجل» حديثٌ غير صحيح، كما ينقل عن آية الله الخوئي اعترافه في أبحاثه الفقهية بضعف سند هذا الحديث، كما يذهب فضل الله إلى عدم إمكان الأخذ بمدلول هذا الحديث؛ ذلك أنّ السيدة الزهراء عليها السلام كانت ترى الرجال، كما أن النبيّ صلى الله عليه وآله كان يرسل إلى الحرب بعض النساء لمداواة الجرحى (٧٣ ـ ٧٤).

٨ ـ تعدّ آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، حاكمةً على تمام ألوان العلاقة بين الرجل والمرأة، وأنّ الدرجة التي للرجل على المرأة هي حقّ الطلاق ومسؤوليّة النفقة (٨٦).

٩ ـ لا دليل على حرمة اختلاط الرجال بالنساء بشكل عام، إنّما الحرام إبراز الذكورية والأنوثة في العلاقات الاجتماعية، فإذا بدا الرجل والمرأة بشريّين في علاقاتهما على وفق الطبيعة الإنسانية فلا دليل على الحرمة حينئذٍ (٨١ ـ ٨٢).

١٠ ـ لا يوافق فضل الله الرأيَ المشهور في بلوغ البنت، رغم أنّه يصرّح بأنه لم يُصدر فتوى في هذا المجال بعد (٩٠).

وفي الختام، آمل أن أكون قد وفّقت لعرض تقرير إجمالي عام، وفي الوقت نفسه دقيق وأمين ومنصف، للآراء والاتجاهات السائدة، راجياً أن تكون هذه الدراسة بدايةً وأرضية تمهّد لمزيد من التحليل المعمّق والنقد المركّز والعرض العلمي لجملة القواعد والضوابط في هذا المضمار.

* * *

القصاص في الفقه الإسلامي
إبطال نظرية الفارق الجنسي والديني

الشيخ يوسف الصانعي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

مدخل

حرمة الإنسان وكرامته من الأصول الأساسية المسلّمة في الديانة الإسلامية، فنفس الإنسان، وعرضه، وكرامته، وماله وثروته، ورأيه وعقيدته.. كلّها ذات حرمةٍ وتقدير، ومن الواجب رعاية هذه الحرمة وحفظها، وقد شكّلت آليّات الحفاظ على هذه الحرمة، وأساليب مواجهة إسقاطها أو تجاوزها.. قسماً كبيراً من المعارف الدينية.

الأمر الأهمّ هنا من بين هذه الأمور نفس الإنسان وذاته، ذلك أن بقية الأشياء تابعةٌ لها، متعلّقة بها، من هنا كان تركيز القرآن الكريم على حرمة النفس البشرية ـ بعيداً عن أيّ امتيازات طارئة ـ تركيزاً ملحوظاً، جاءت فيه كلمات نورانية خالدة، فكانت الحرمة التي منحها القرآن للنفس الإنسانية لا تماثلها حرمةٌ في أيّ مذهب حقوقي آخر.

قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢).

وقد انعكس المبدأ عينه في روايات أئمة الدين عليهم السلام، ونشير هنا إلى نماذج ـ فقط ـ من هذه الروايات:

(*) أحد مراجع التقليد الشيعة في مدينة قم الإيرانية، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، سيما في فقه المرأة.

١ ـ عن رسول الله ﷺ قال: «من أعان على قتل مسلمٍ ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة وهو آيس من رحمة الله»[١].

٢ ـ وعن الصادق عليه السلام قال: «لا يدخل الجنة سافكٌ للدم، ولا شارب للخمر، ولا مشاء بنميم»[٢].

ويعدّ قتل النفس في الفقه الإسلامي من كبائر الذنوب، وإنما كان تشريع الدية والقصاص فيه للحيلولة دون حصول هذا الفعل القبيح والسلوك الشنيع، كما ولأجل التعويض عن بعض الخسارات التي يُحدثها.

إنّ تخصيص قسمٍ من الكتب الفقهية لمباحث القصاص والديات إنما يهدف إلى تشريع قوانينهما والمقرّرات الواردة فيهما.

وأحد الأسئلة الرئيسة في مسألة القصاص يتمثل في تساوي أو عدم تساوي قصاص الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، فالرأي المشهور بين الفقهاء يقوم على أساس مبدأ عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، ومعنى ذلك أنه لو قتل رجل امرأةً فلا يمكن لأولياء المرأة قتله، إلاّ إذا منحوا ورثته ـ أي ورثة الرجل القاتل ـ نصف دية الإنسان الكامل، أما إذا قتلت امرأةٌ رجلاً كان بإمكان أولياء الرجل اقتيادها به، وهكذا، يجري الحكم المذكور عينه في حالة قتل المسلم والكافر.

وبعبارة أخرى، إنّ الفقهاء يرون للذكورة والإسلام فضيلة وأفضليةً، لذا يعتقدون بعدم وجود مساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، وبين المسلم والكافر أيضاً.

ويصنّف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتابه «الانتصار» عدم تساوي الرجل والمرأة في القصاص مما انفردت به الإمامية واختصّت بتبنّيه[٣]، كما يدّعي الفاضل الهندي في كتابه «كشف اللثام» الإجماعَ على هذا الحكم[٤]، والادعاء نفسه يذكره صاحب الجواهر أيضاً، مشيراً إلى أنّ الشيخ الصدوق في كتاب «المقنع» هو الفقيه

---

(١) النوري، مستدرك الوسائل ١٨: ٢١١، أبواب القصاص في النفس، باب ٢، ح٥.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣، أبواب القصاص في النفس، باب ١، ح٩.

(٣) المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

(٤) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦ (الطبعة الرحلية الحجرية).

الشيعي الوحيد المعارض لهذا القول[١].

على أية حال، تعدّ مسألة عدم التساوي في القصاص بين بعض أفراد الإنسان من الملفات التي يجابه بها الفقه الإسلامي؛ حيث يصنّفها بعضهم مخالفةً لحقوق الإنسان، وللعدل والإنصاف أيضاً؛ ولهذا، نسعى في هذه الدراسة لممارسة قراءة معمّقة ومستأنفة للنصوص القرآنية وأحاديث المعصومين عليهم السلام.

والرأي الذي توصّلنا إليه يقضي بتساوي القصاص بين جميع أصناف البشر، وأنّه لا توجد أيّة خصوصية مميّزة من ناحية الجنس والديانة، وكلّ ما كان مخالفاً لذلك فلا بدّ من توجيهه، أو ردّ علمه إلى أهله.

ولتحليل وجهة النظر المذكورة، نبحث الموضوع ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: مبدأ التساوي في القصاص بين البشر في القرآن الكريم.

المحور الثاني: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة.

المحور الثالث: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم والكافر.

المحور الأوّل: مبدأ المساواة في القصاص على ضوء القرآن الكريم

ثمّة في القرآن الكريم طائفتان من الآيات الدالّة على مبدأ المساواة في القصاص، ونحاول هنا استعراض الآيات ـ أولاً ـ ثم الانشغال بشرحها، وتفكيكها، وبيان كيفية دلالتها على مبدأ المساواة المذكور.

أ. الآيات الخاصة

١ ـ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

٣ ـ ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ الله فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

٤ ـ وقال: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ الله إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣).

ب ـ الآيات العامّة

١ ـ قال تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى الله إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٤٠).

٢ ـ وقال: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ (الشورى: ٤١).

٣ ـ وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرينَ﴾ (النحل: ١٢٦).

٤ ـ ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ الله وَاعْلَمُواْ أَنَّ الله مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤).

إننا ندّعي أن في هذه الآيات إطلاقاً، وهي تدلّ ـ صراحةً ـ على تساوي الرجل والمرأة، الحرّ والعبد، المسلم والكافر، تماماً كما تحتوي على إطلاق بلحاظ اللون والعرق والقومية، ويؤيِّد هذا الإطلاق وتلك الصراحة في الدلالة بمذاق الشارع والمنحى العام في الكتاب والسنّة فيما يتعلّق بالمساواة بين الناس؛ فقد اعتبر القرآن الكريم البشر جميعهم أبناء آدم وحواء، ولم يضع أيّ فرقٍ أو تمييز بينهم في مبدأ الخلقة، وفي الطاقات الإنسانية الكامنة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء﴾ (النساء: ١)، كما عدّ التقوى في آيةٍ أخرى أساس التفضيل البشري، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

كما يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى جملة روايات تؤكّد المبدأ عينه:

أ ـ عن رسول الله ﷺ: «أيها الناس إنّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلّكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربيّ على عجمي فضل إلاّ

بالتقوى»[١].

ب ـ وعنه ﷺ: «الناس سواء كأسنان المشط»[٢].

ج ـ وعنه ﷺ أيضاً: «فالناس اليوم كلّهم، أبيضهم وأسودهم، وقرشيهم وعربيهم وعجميهم من آدم، وإن آدم عليه السلام خلقه الله من طين، وإن أحبّ الناس إلى الله عزوجل يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم»[٣].

د ـ وعنه ﷺ أيضاً: «إن الناس من آدم إلى يومنا هذا، مثل أسنان المشط، لا فضل للعربيّ على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلاّ بالتقوى»[٤].

هـ ـ وعن علي عليه السلام أنه قال: «الناس إلى آدم شرع سواء»[٥].

وخلاصة القول: إن هذه الآيات والروايات المؤيّدة بآيات وروايات أخرى دالّة على تساوي الناس في القصاص، ولا تستوعب أيّ نوع من التمييز.

شبهتان ناقدتان

وفي قبال هذا الاستدلال، يمكن أن تُطرح شبهتان، نحاول هنا استعراضهما، ثم تسليط النقد عليهما:

الشبهة الأولى: قد يقال: إن الآيات المشتملة على القصاص، مثل الآية الأولى والثانية من المجموعة الأولى، وكذا آية الانتصار، وهي الآية الرابعة من المجموعة الأولى، لا إطلاق فيها ولا شمول للتساوي في القصاص بالنسبة إلى الطوائف المذكورة؛ ذلك أنها تدلّ على مبدأ القصاص، وحيث كان الاختلاف في القصاص بين الرجل والمرأة وكذا بين الحرّ والعبد سائداً في تلك العصور كان معنى ذلك تأييد هذه الآيات لذلك التمييز لا العكس.

وبعبارة أخرى، لا يمكن الحصول على مبدأ التساوي في القصاص من هذه الآيات، ذلك أنها دالّة على مبدأ القصاص، وقد كان اللاتساوي بين الرجل والمرأة

---

(١) الحرّاني، تحف العقول: ٣٤؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٧٦: ٣٥٠، ح١٣.

(٢) الهندي، كنز العمال ٩: ٣٨، ح٢٤٨٨٢؛ وبحار الأنوار ٧٨: ٢١٥، ح١٠٨.

(٣) بحار الأنوار ٢٢: ١١٨، ح٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤٨، ح٦٤.

(٥) المصدر نفسه ٧٨: ٥٧، ح١١٩.

شائعاً آنذاك، وكذا بين الحرّ والعبد، وقد كانوا يطلقون عليه القصاص، فتكون الآيات شاملةً لهذا النوع من القصاص القائم على التمييز المذكور.

وللجواب على هذا الإيراد يمكن القول:

أولاً: ثمّة آيات أخرى مثل: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى: ٤٠)، وكذا ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥)، تدلّ على المساواة وعدم التمييز، وهي كافية للاستدلال.

ثانياً: إن صدق القصاص مع اللامساواة في أوساط الجاهلين من تلك الأمم مبنيّ على العقائد الباطلة التي كانوا يحملونها، وإلاّ فالعرف الإنساني ـ بفطرته الأصلية ـ يقضي بالمساواة وعدم الاختلاف، وعليه، فصدق القصاص عندهم لا يمكن أن يجعل ملاكاً لصدق الآيات القرآنية، القائمة على الحقّ والحقيقة.

ثالثاً: إنّ العرف الحاضر في عصرنا، وهو عرفٌ يقوم على الإحساس الرفيع والشعور العالي والثقافة الإنسانية السامية، يرى القصاص شاملاً للطوائف كافّة، وهذا هو ملاك صدق الآيات القرآنية.

رابعاً: حيث كانت الأحكام مترتبةً على العناوين، مثل هذه الآيات، كان ملاك الدلالة صدق العنوان، حتى لو كانت بعض المصاديق حادثةً بعد نزول الآيات، نعم لو كانت الأحكام مترتبةً على مصاديقها الخارجية، كان ملاك الدلالة حينئذ ذاك المصداق الخاصّ بزمان جعل الحكم.

الشبهة الثانية: تدلّ آية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، على وجود اختلاف وتمايز بين هذه الطوائف؛ إذ تعني الآية قصاص الحرّ في مقابل الحرّ، والعبد في مقابل العبد، والرجل في مقابل الرجل، والأنثى في مقابل الأنثى، وهي ـ من هنا ـ تغدو صريحةً في عدم المساواة، ولذا تساهم في تقييد إطلاق الآيات الأخرى.

والجواب: إنّ هذه الآية تدلّ على المساواة في هذه الفرق الثلاث، فهم متساوون فيما بينهم، ولا بدّ من إجراء عقوبة القصاص على القاتل، كائناً من كان القاتل والمقتول.

وبيان ذلك: إنّ الآية ناظرة إلى انحصار عقوبة القصاص بالقاتل دون غيره،

فإذا ما قتل حرّ حراً آخر فلا بدّ أن يؤخذ هو نفسه به، لا غيره، فلا يكون عبده الفدية له، يقدّمه بدلاً عنه؛ لأن القاتل أفضل من المقتول، ولذا لابد أن يقدّم عبده للقصاص؛ لأن الأخير يقع في ذات الرتبة الاجتماعية للمقتول.

وهكذا الحال لو قتل العبد عبداً آخر، فلا بد أن ينال القاتل نفسه القصاص، ولا معنى لأن يقال: لما كان القاتل مرتبطاً بفريق اجتماعي ذا طبقة كان من المطلوب أن يحاسب واحدٌ منهم ويعاقب، ومثله لو قتلت امرأةٌ أخرى، فلا بد أن تعاقب على ذلك باقتيادها نفسها، لا أن يقدّم للقصاص رجلٌ مكانها بحجّة أن هذه المرأة من طبقة الأشراف وأنها لا توازي المقتول في الرتبة والمكانة، بل ترتفع عنه، مما يدفع لتقديم رجلٍ للعقوبة مكانها يكون مساوياً في المكانة للمقتول.

ووفقاً لذلك، لا تكون الآية غير دالّة على عدم التساوي فحسب، بل تكون دالّة على مبدأ المساواة وإلغاء أشكال التمييز.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه، يتضح أنّه يمكن تفسير الآية بشكلين اثنين، يثبت التمييز وعدم المساواة في القصاص وفقاً لأحدهما، فيما يثبت مبدأ المساواة طبقاً للآخر، وحيث كان التفسير الأوّل غير منسجم مع مذاق الشريعة بل مستلزم لتقييد الأدلّة الأخرى، وهي أدلّة يأبى لسانها عن التقييد، كان الثاني أكثر وضوحاً وجلاءً، لذا لزم الاعتماد عليه والأخذ به.

من جهةٍ أخرى، يتناسب التفسير الثاني للآية مع شأن نزولها، فقد ورد في مجمع البيان في ذلك: «نزلت هذه الآية في حيّين من العرب، لأحدهما طَوْل على الآخر، وكانوا يتزوّجون نساءهم بغير مهور، وأقسموا لنقتلنّ بالعبد منّا الحرّ منهم، وبالمرأة منّا الرجل منهم، وبالرجل منّا الرجلين منهم، وجعلوا جراحاتهم على الضعف من جراح أولئك، حتى جاء الإسلام، فأنزل الله هذه الآية»[1]، ولم يقتصر شأن النزول هذا على الطبرسي، بل جاء في تفاسير أخرى أيضاً[2].

وإذا قيل: إنّ هذه الآية لا ظهور لها في التفسير الثاني، قلنا: لا أقلّ من احتماله، فيما الثابت إطلاق الآيات الأخرى.

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٦٤.

(٢) راجع: الزمخشري، الكشاف ١: ٢٢١؛ والأردبيلي، زبدة البيان: ٦٧١.

وبهذا توصّلنا ـ إلى هنا ـ إلى الدفاع عن مبدأ المساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، والمسلم والكافر، والحرّ والعبد، اعتماداً على دلالة الآيات القرآنية وأصول الشريعة الإسلامية، ونحاول ـ عقب ذلك ـ دراسة وجهات النظر المختلفة التي تعارض نظريّتنا هذه، وذلك ضمن بحثين: الأول: في الرجل والمرأة، والثاني: في المسلم والكافر.

المحور الثاني: نظرية عدم التكافؤ في القصاص بين الرجل والمرأة، دراسة ونقد

لا شبهة في الفقه الإسلامي في قصاص الرجل بقتل الرجل، والمرأة بقتل المرأة، وكذا المرأة في مقابل الرجل، أمّا فيما يتعلّق بقصاص الرجل بالمرأة، فقد ذهب مشهور الفقهاء إلى عدم إمكانية ذلك، إلاّ إذا دفع أولياء المرأة المقتولة نصف دية الإنسان إلى الرجل.

والمستفاد من هذه النظرية عدم وجود تساوٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وقد ادعى صاحب الجواهر الإجماع المحصّل والمنقول على هذا الرأي[1]، كما صرّح بالإجماع نفسه الفاضل الهندي في «كشف اللثام»[2].

يكتب الشيخ الطوسي في «الخلاف»: «يُقتل الحرّ بالحرّة إذا ردّ أولياؤها فاضل الدية، وهو خمسة آلاف درهم، وبه قال عطاء، إلاّ أنه قال: ستة آلاف درهم، وروي ذلك عن الحسن البصري، ورواه عن علي عليه السلام. وقال جميع الفقهاء: إنّه يقتل بها، ولا يردّ أولياؤها شيئاً، ورووا ذلك عن علي عليه السلام وابن مسعود.

دليلُنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾، فدلّ على أن الذكر لا يُقتل بالأنثى»[3].

ويقول السيد المرتضى في «الانتصار»: «وممّا انفردت به الإمامية: أنّ الرجل إذا قتل المرأة عمداً، واختار أولياؤها الدية، كان على القاتل أن يؤدّيها إليهم، وهي نصف دية الرجل، فإن اختار الأولياء القود، وقتل الرجل بها، كان لهم ذلك على أن

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ٨٢.

(٢) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦، سطر ٧ (رحلي).

(٣) الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، مسألة ١.

يؤدّوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية، ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلاّ على هذا الشرط، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئاً من الدية.

دليلُنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، ولأن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل، بل هي على النصف منها، فيجب إذا أُخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يردّ فضل ما بينهما»[1].

ويُستنتج من هذين النصّين أن فقهاء أهل السنّة متفقون على عدم لزوم دفع نصف الدية، فيما يتفق في مقابلهم فقهاء الشيعة على لزوم ذلك، والجدير ذكره أن الفقهاء السنّة ينقلون رأيهم هذا عن الإمام علي عليه السلام.

والمستفاد من النصّين المشار إليهما أنّ فقهاء الشيعة اعتمدوا ـ لإثبات نظريتهم هذه ـ على أدلّة أربعة هي: ١ ـ الآية ١٧٨ من سورة البقرة، أي: ﴿وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾.

٢ ـ الروايات. ٣ ـ الإجماع. ٤ ـ عدم تساوي دية الرجل والمرأة.

ونحاول هنا رصد هذه الأدلّة وتفحّصها على الشكل التالي:

أدلّة النظرية المشهورة في عدم التكافؤ في القصاص بين الجنسين

الدليل الأوّل: القرآن الكريم

تقدم في القسم الأوّل بعض التوضيحات المرتبطة بهذه الآية، وقد قلنا هناك: إن هذه الآية يمكن أن تفسّر على نحوين، تكون ـ أي الآية ـ على أحدهما مستنداً لقول مشهور الشيعة، فيما تغدو على التفسير الآخر مستنداً للقول بتساوي القصاص بين الرجل والمرأة.

وقد انتهينا هناك إلى أن شأن نزول الآية يؤيّد الاحتمال الثاني، كما أنّه المستفاد من إطلاق آيات أخرى وصراحتها؛ وعليه رجّحنا التفسير القاضي بتساوي قصاص الرجل والمرأة.

---

(١) المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

الدليل الثاني: الروايات

أهمّ مستند للقول المشهور هو الأخبار والأحاديث، وهي أخبار يبلغ تعدادها في الكتب الحديثية المعتبرة خمسةَ عشر خبراً، عشرةٌ منها معتبر من الناحية السندية.

وقد نُقلت هذه الروايات عن كبار المحدّثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام مثل: عبدالله بن سنان، وعبدالله بن مسكان، وعبيدالله بن علي الحلبي، وفضل بن عبدالملك، وأبي العباس البقباق، وليث بن البختري، وأبي بصير المرادي وغيرهم من الرواة الموثوقين.

وهذا بعضٌ من تلك الروايات:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: في رجلٍ قتل امرأته متعمّداً، قال: إن شاء أهلُها أن يقتلوه قتلوه، ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم»[١].

٢ ـ وعن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتلت المرأة رجلاً قُتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة، فإن أرادوا القود أدّوا فضل دية الرجل (على دية المرأة) وأقادوه بها، وإن لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملةً، ودية المرأة نصف دية الرجل»[٢].

٣ ـ وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في الرجل يقتل المرأة متعمّداً، فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذاك لهم إذا أدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قتلت المرأة الرجل، قُتلت به، ليس لهم إلاّ نفسها»[٣].

وهكذا الحال في الروايات: ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، من الباب نفسه (باب ٣٣)، وهي تدلّ على هذا المطلب.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠، باب ٣٣، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٨١، ح٢.

(٣) المصدر نفسه، ح٣.

قراءة نقدية في الروايات

والآن، وبعد نقل هذه الروايات والاعتراف بعدم وجود شكٍّ أو جدل فيها بلحاظ السند ولا الدلالة، نحاول الإجابة عنها، ونرى أن هناك إيرادين أساسيّين عليها، بما لا يجعلها ـ بعد ذلك ـ مدركاً للاستنباط، أحدهما: مخالفة القرآن، والسنّة، والعقل، وسائر القواعد والأصول الإسلامية المسلّمة، وثانيهما: معارضتها للروايات الأخرى.

ونركّز الآن على إجلاء هذين الاعتراضين.

١. مخالفة الكتاب والسنّة والعقل

أهمّ الملاحظات الناقدة لهذه الأخبار مخالفتها للكتاب والسنّة والعقل، والأهمّ من بينها مخالفة الكتاب؛ من هنا، نتحدّث عن موارد مخالفة كلّ واحد من الثلاثة، بادئين بمخالفة الكتاب العزيز:

أ ـ مخالفة القرآن: تدلّ الروايات الكثيرة في المصادر الحديثية الشيعيّة والسنّية، وعددها يتجاوز الأربعين رواية، على عدم حجيّة أيّ رواية تخالف القرآن أو لا تنسجم معه، ومن ثم يلزم تنحيتها جانباً، وإيكال علمها إلى أهلها.

ويرى الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) أنّ هذه الروايات قد بلغت في تعدادها حدّ التواتر، يقول: «والأخبار الواردة في طرح المخالِفة للكتاب والسنّة، ولو مع عدم المعارض، متواترة»[١].

ونكتفي هنا ـ لذلك ـ بنقل ثلاث من هذه الروايات هي:

١ ـ صحيحة هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»[٢]، وقد ذكرت هذه الرواية بسندٍ آخر أيضاً[٣].

٢ ـ ينقل الإمام الجواد عليه السلام في مناظرته مع يحيى بن أكثم، عن رسول الله صلى الله عليه وآله

---

(١) فرائد الأصول، مجموعة آثار الشيخ الأنصاري ٢٤: ٢٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، ح١٥.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٢٥.

في حجّة الوداع: «قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر، فمن كذب علي متعمداً فليتبوّء مقعده من النار، فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنّتي، فما وافق كتاب الله وسنّتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنّتي فلا تأخذوا به»[١]، وقد نقلت هذه الرواية بسند آخر أيضاً[٢].

٣ ـ موثقة السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[٣]، وهذه الرواية حالها حال ما سبقها من أنها نقلت أيضاً بأسانيد أخرى[٤].

إن مدّعانا أن روايات عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة مخالفة للقرآن الكريم، فلا بد من تنحيتها، وتتجلّى هذه المخالفة مع ثلاث طوائف من الآيات القرآنية، نبيّنها كما يلي:

الطائفة الأولى: الآيات الدالّة على أن كلام الله وأحكامه قائمان على العدالة والحقيقة، وأنه لا يرضى الظلم والإجحاف بحقّ عباده، لا تكويناً ولا تشريعاً، مثل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ (الأنعام: ١١٥)، ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ﴾ (الأنعام: ٥٧)، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦، وآل عمران: ١٨٢، والأنفال: ٥١، والحج: ١٠، وق: ٢٩)، ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَـكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس: ٤٤)، ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً...﴾ (النساء: ٤٠)، ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٤١)، ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ٥٧، ١٤٠).

إنّ هذه الآيات تنفي الظلم والجور عن الله تعالى، وتنزّهه عنهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الناس أنّ وضع تمييزٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وإجبار أولياء المرأة على دفع نصف الدية ظلمٌ، بعيد عن الحقيقة والعدالة، ذلك أنّ النساء يساوين الرجل في الهوية الإنسانية وفي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية،

---

(١) البرقي، المحاسن: ٢٢١، ح١٣٠.

(٢) بحار الأنوار ٢: ٢٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ح٢، ص١٦٥، ٢٢٧، ٢٤.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، ح١٠.

والعقل يشهد على هذا التساوي، كما يؤيّده الكتاب والسنّة.

يقول الله تعالى في كتابه عن الرجل والمرأة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء: ١)، فقد تحدّثت هذه الآية عن التقوى لله بوصفه رباً ومدبّراً ومربياً للناس، خلافاً لآيات أخرى جاء فيها الأمر بالتقوى مطلقاً مثل: ﴿اتَّقُواْ﴾ (البقرة: ١٠٣، ٢١٢) و..

والذي يبدو أن هذه النسبة والإضافة ﴿رَبَّكُمُ﴾ تريد إيصال فكرة ما، وهي أنّ الناس متساوون في حقيقة الإنسانية، وأنه ليس ثمّة فرق أبداً بين الرجل والمرأة، والكبير والصغير، والقادر والعاجز، وبعد ذلك تأمر بالتقوى والورع، وعدم ظلم بعضكم بعضكم الآخر، الرجل للمرأة، الكبير للصغير، القادر للعاجز، المولى للعبد، كما أن مساحة هذه التقوى واسعة أيضاً تستوعب تمام الميادين الاقتصادية، والسياسية، والقانونية و..

وعليه، يغدو البشر مأمورين ـ بهذه الآية ـ بتجنّب كل ما يعدّه العرف والعقلاء ظلماً، والله أولى وأليق أن لا يفعل ذلك.

وبناءً على ما تقدّم، تكون الآية دالةً على تساوي الناس، ونفي أشكال التمييز في الأحكام والقوانين بينهم، دلالةً واضحةً لا تقبل التشكيك.

وثمّة آيات أخرى عديدة أيضاً تدلّ على هذا التساوي مثل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، و﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

كما تدلّ الروايات التي أوردناها سابقاً على هذا التساوي أيضاً.

الطائفة الثانية: من الآيات القرآنية التي تعارضها روايات التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هي قوله تعالى : ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥).

تدلّ هذه الآية ـ بصراحة ـ أن لا تفاوت في أرواح الناس، فدمُ أحدهم ليس بأشدّ لوناً من الآخر، ومعنى ذلك أننا لو رأينا هذا التمييز في الدم في روايةٍ من الروايات فلا بد من طرحه جانباً.

إلاّ أن التمسّك بهذه الآية وإطلاقها، يواجه جملةً من الانتقادات المذكورة، التي

نحاول هنا استحضارها، ثم نقدها، وهي:

الانتقاد الأوّل: إنّ هذه الآية بصدد تشريع مبدأ القصاص، فليس لها إطلاق من ناحية كيفية إجرائه وتطبيقه، من هنا، فما ذكرته الروايات يحتمل أن يكون شرحاً وتوضيحاً لهذا المبدأ العام، دون أن يعني مغايرةً له أو منافاة.

وفي الجواب عن هذا الانتقاد يقال:

أولاً: إنّ القاعدة الأولية في تمام آيات القرآن هي الإطلاق والتبيين، ذلك أنه وصف نفسه بـ ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣).

ثانياً: إن تعداد مصاديق القصاص في الأعضاء من قبيل العين، والأنف، والأذن، والسن ﴿الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾، ثم بيان القاعدة الكلية العامّة في قصاص الجراحات: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ شاهد صارخ على وجود الإطلاق في الآية، وكونها في مقام تشريعه وتقنينه.

ثالثاً: لقد فهم فقهاء ومحدّثون كبار ـ مثل الشيخ الطوسي ـ من هذه الآية الإطلاق والشمولية؛ ففي كتاب تهذيب الأحكام وعقب نقله رواية أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام: «في امرأةٍ قتلت رجلاً، قال: تقتل ويؤدّي وليها بقية الدم»[١]... يكتب الشيخ الطوسي: «هذه الرواية شاذة، ما رواها غير أبي مريم الأنصاري، وإن تكرّرت في الكتب في مواضع، وهي مع هذا مخالفة للأخبار كلّها، ولظاهر القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾، فحكم أن النفس بالنفس ولم يذكر معها شي آخر»[٢].

وبهذه الفقرة يُعلم أن الشيخ الطوسي يرى الآية في مقام البيان، ويقرّ بأن لها إطلاقاً وشمولاً، وهو ـ لذلك ـ يطرح الرواية بوصفها مخالفةً للقرآن الكريم.

الانتقاد الثاني: ذكر بعضُهم أن هذه الآية تحكي عن تلك الأحكام التي تتعلّق في التوراة ببني إسرائيل، وعلاوةً على ذلك فقد نسخت بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾ (البقرة: ١٧٨).

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

(٢) المصدر نفسه.

وقد صُرّح بهذا الأمر أيضاً في بعض الروايات الشيعية؛ فعن علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ قال: يعني في التوراة، ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فهي منسوخة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾، وقولُه: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ لم تنسخ»[1].

وبناءً عليه، فمخالفة الروايات لهذه الآية لن يغدو مشكلاً بعد فرض كونها منسوخة.

والجواب عن هذا الانتقاد:

أولاً: إنّ هذه الآية عامة لا تختصّ ببني إسرائيل، يشهد لذلك ذيلها، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا انزَلَ الله فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، ذلك أنّ عمومية الموصول (من) دالّة على عمومية الحكم.

ثانياً: إنّ هذه الآية غير منسوخة؛ إذ ورد عن زرارة عن الإمام الباقر أو الصادق عليه السلام أنها من محكمات القرآن، فعن زرارة عن أحدهما عليه السلام «في قوله عزوجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ﴾ قال: هي محكمة»[2].

ومن الواضح أن الآية المحكمة لا تكون منسوخةً، كما أنّ رواية علي بن إبراهيم لا يمكن الاعتماد عليها، ذلك أنه لا يُحرز صحّة نسبة هذا الكتاب إليه، فضلاً عن أن نسبة هذه المنقولات الواردة فيه إلى المعصوم عليه السلام غير ثابتة، كما أن سند هذه الرواية الخاصّة بالمقام ضعيف أيضاً.

وقد صرّح محدثون وفقهاء كبار مثل الشيخ الطوسي[3] والفاضل المقداد السيوري[4] وسائر المفسّرين بعدم نسخ هذه الآية.

يكتب العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان يقول: «ونسبة هذه الآية: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ (البقرة: ١٧٨) إلى قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾

---

(١) تفسير القمي ١: ١٦٩؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٣١: ١٨٧، ب١٧، ح٢٠.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٨.

(٣) المصدر نفسه، ح٧١٧.

(٤) كنز العمال ٢: ٣٥٥.

(المائدة: ٤٥)، نسبة التفسير، فلا وجه لما ربما يقال: إنّ هذه الآية ناسخة لتلك الآية، فلا يُقتل حرّ بعبد ولا رجل بامرأة»[1].

وبناءً عليه، تبيّن آية سورة البقرة المصاديق، وتقع في مقام نفي بعض الأوهام والخرافات الجاهلية في مجال القصاص، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

الطائفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)؛ فمعنى الآية ـ بتوضيح ما ـ أنّ القصاص، ويعني المقابلة بالمثل، لا يمكن تحقّقه إلاّ إذا اكتفي في مورد قتل الرجل والمرأة بالقتل فقط، أي أنه إذا قتل رجلٌ امرأة أو قتلت المرأة رجلاً فإنهما يقتلان بفعلهما، أما إذا حصلت ضميمةٌ إلى جانب القتل، كما هو رأي المشهور في قصاص الرجل، حيث يذهبون إلى لزوم إعطاء أوليائه نصف دية الإنسان كاملةً.. فإنّ المقابلة بالمثل لا تتحقّق.

وخلاصة القول: إنّ الأخبار والروايات التي ذكرناها تخالف هذه الطوائف القرآنية الثلاث، ومن ثم يجب طرحها جانباً، ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم والإفتاء.

إلاّ أن انتقادات وإيرادات وشبهات يمكن أن تسجّل على استدلالنا هذا، لابد لنا من ذكرها، ثم نقدها والجواب عنها، وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ النسبة بين الأخبار القائلة بالتمييز في القصاص وبين الآيات المذكورة المدّعى وقوع التنافي معها، هي نسبة الإطلاق والتقييد، بمعنى أن آيات القصاص تشرّع القاعدة العامة والصورة الكلية والقانون المطلق فيه، فتبيّن قانون التساوي في القصاص، أمّا الروايات والأخبار فتقيّدها في بعض الصور، كصورة القصاص من الرجل القاتل، حيث تشير إلى ضرورة دفع نصف الدية في مورده.

ومن الواضح أنّ علاقة الإطلاق والتقييد لا تعني ـ على الإطلاق ـ أي مخالفة أو مغايرة حتى تسقط هذه الروايات المقيّدة عن الحجية والاعتبار، وبعبارة أخرى: كلّما كانت المخالفة بين الآيات والروايات على نحو التباين الكلي لزم طرح الأخبار

---

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٤١.

المخالفة للقرآن جانباً، أمّا إذا كانت هذه المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق، فإن العلاقة بين الآيات والروايات سوف تغدو علاقة الإطلاق والتقييد، ممّا يعني أن خروج الحكم المقيّد عن دائرة الحكم الكلي العام ليس نحواً من المخالفة للكتاب.

والجواب: إنّ بعض الإطلاقات ربما تجيء آبيةً عن التقييد والاستثناء، فهل يمكن القول: إن الله تعالى لا يظلم عباده كما نصّ على ذلك: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦، آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١، الحج: ١٠، ق: ٢٩)، إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، فيكون ظالماً لهم؟!! هل يمكن القول: إنّ حكم الله تعالى قائم على الحق والحقيقة، كما قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ...﴾ إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، بحيث لا يكون حكمه هناك على الحق!!؟

فالإباء عن التقييد يعني أنّ العرف يرى نسبة هذا الاستثناء إلى الله تعالى وإلى أئمة الدين ـ وهم حافظو الأحكام والحدود الإلهية ـ قبيحاً.

الملاحظة الثانية: إنّ المخاطب الرئيس في الآيات القرآنية هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، وإذا ما صدر عنهم رواية أو حديث نظنّه نحن مخالفاً للقرآن، فإنّ هذا يعني أن مضمون هذا الحديث لم يكن ـ من وجهة نظرهم ـ مخالفاً للكتاب، وعندما لا يكون كذلك لا يسقط عن الاعتبار والحجية، ومعنى ذلك وحصيلته: إمكان الأخذ بهذه الروايات والعمل على وفقها.

والجواب: إنّ عرض الحديث على الكتاب إنما جاء لتمييز الأحاديث المعتبرة عن غيرها، ولكشف الأحاديث الباطلة، فلكي نكتشف الروايات المجعولة على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام منحنا أهلُ البيت عليهم السلام سبيلاً ومعياراً يمكن عبره الوقوف على مدسوس الأخبار، فالمخاطب بأخبار العرض عرف المسلمين، فإذا ما رأى هذا العرف خبراً أو روايةً مخالفةً للكتاب بعد عرضها عليه، كان لزاماً عليه طرحها وإقصاؤها، أما إذا قلنا بأن تحديد مخالفة روايةٍ للكتاب أمرٌ يتكفل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام أنفسهم لا غير فإن هذا يعني فقداننا المعيار، ومن ثم أيّ معنى لأخبار العرض على الكتاب؟! أفهل يمكن الوصول إلى المعصوم دائماً؟! ماذا يفعل عموم المسلمين إزاء ظاهرة الوضع والدسّ في الأحاديث؟! وبعبارة أخرى جامعة وأكثر

وضوحاً: إن معنى هذا الكلام لغوية تعيين معيار وميزان لكشف الأحاديث.

وقد صوّر المحقق النجفي صاحب الجواهر هذا المطلب عندما بحث تعارض أخبار «المواسعة والمضايقة»[١]، تصويراً رائعاً، ورأى أن أخبار العرض جاءت: «للتمييز بين الصادق والكاذب، من حيث إنه كثر الكذابة من أهل الأهواء والبدع عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في حياتهم وبعد موتهم؛ لتحصيل الأغراض الدنياوية، ولما رأى جماعة منهم أن الأئمة عليهم السلام حكموا بكثير مما اشتهر خلافه بين الناس، ولا سيما العامّة، وكشفوا عن المراد بكثير من الآيات والروايات مما هو بعيد إلى الأذهان، بل لا يصل إليه ـ عدا المعصوم ـ أحدٌ من أفراد الإنسان، جعلوا ذلك وسيلةً إلى الاقتحام على نسبة كثير من الأكاذيب إليهم، واختلاق الأضاليل والبدع عليهم، فمن هنا أمر الأئمة عليهم السلام بالعرض على الكتاب؛ لسلامته من الكذب والاختلاق، لكن من المعلوم إرادة النصوص القرآنية منه أو الظواهر التي لا يحتاج فهم معناها إلى العصمة الربانية، أو احتاج لكن على سبيل التنبيه للغير بحيث يكون بعد الوقوف هو الظاهر المراد لديه، لا الآيات التي ورد تفسيرها بالأخبار الظنّية التي تلحق من جهتها بالبطون الخفية، وعلى فرض صحّتها بالسرّ المخزون والعلم المكنون، إذ ذاك في الحقيقة عرض على الخبر الذي لا مزية له على المعروض، ضرورةَ أن الكذوب كما يمكنه اختلاق الكذب على الأئمة عليهم السلام فيما لا يتعلّق بالتفسير، كذلك يمكنه الاختلاق فيما يتعلّق به، بل قيل: لقد طعن في الرجال على جملة من أرباب التفسير الذين شأنهم نقل الأخبار في ذلك عن الأئمة عليهم السلام، كما طعن على أرباب الأخبار، ووجد في التفاسير المنقولة عنهم عليهم السلام أكاذيب وأباطيل، كما وجدت في غيرها من الأخبار، فدعوى بعض الناس إرادة الأعمّ من ذلك مما لا يصغى إليها، وإن بالغ في تأييدها وتشييدها، بل شنّع على الأصحاب بما غيرهم أولى به عند ذوي الألباب»[٢].

الملاحظة الثالثة: ومن الممكن أن يقال: إن تشريع التمييز بين الرجل والمرأة

---

(١) المواسعة والمضايقة اصطلاحان فقهيّان يستعملان في المورد الذي يقع على عهدة المكلّف فيه مسؤولية قضاء الصلوات، فهل يمكنه إقامة الصلاة اليومية في أيّ فترة من وقتها ولو في أول الوقت (المواسعة) أم أنّ عليه تأخيرها إلى آخر وقتها الممكن؛ نظراً لوجود صلوات قضائية عليه تعدّ مقدَّمةً على اليومية (المضايقة)؟

(٢) جواهر الكلام ١٣: ٩٨ ـ ٩٩.

في القصاص يعدّ ـ في النظام الإلهي الأتمّ والأكمل ـ عين العدل والإنصاف، ذلك أن الله تعالى يعلم من المصالح ما لا نعلمه نحن، ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥)، وعليه، فمن الممكن أن يكون الحكم الذي نراه بنظرنا ظالماً غير عادل ولا منصف عينَ العدل والعدالة والحقيقة عند الله سبحانه، وهو خير الحاكمين.

والجواب: إنّ الأمر كذلك في عالم الواقع والثبوت؛ ذلك أنه لو ثبت حكمٌ من الأحكام على نحو القطع واليقين من قبل الله تعالى، فيما كان من وجهة نظرنا مخالفاً للعدل والحقيقة، لوجبت نسبته إلى الله تعالى، وسيكون في علمنا نقصٌ وخلل، أما في مقام الإثبات واكتشاف أو تمييز الحكم الإلهي كما واستنباطه واستخراجه من الأدلّة الظنيّة ـ التي يعتمد عليها معظم الفقه ـ فإن الأمر لا يكون كذلك، وإنما يلزم في البداية أن لا يكون هذا الحكم المستخرج من الأدلّة الظنية غير منسجم مع الظواهر القرآنية، وإذا ما قلنا هنا بإمكان أن يكون هذا الحكم المدلول عليه بالأخبار الظنية عدلاً وحقاً عند الله سبحانه، فإنّ معيارية العرض على الكتاب سوف تتلاشى تلقائياً.

وبعبارةٍ أخرى: لابد ـ لتمييز الخبر الصحيح عن غيره ـ من عرضه على ظاهر الكتاب، أما لو كان الحكم قد ثبت بالقطع واليقين، وتمّ التأكد من قول أئمة الدين له بوصفه حكماً إلهياً تبليغياً، فإن احتمال كونه عدلاً وحقاً عند الله تعالى في نظامه التشريعي سوف يكون مؤثراً وسيمنعنا عن رفضه أو ردّه، وفي غير الأدلة اليقينية الثابتة، وهي التي جاءت أخبار العرض لتمييزها وتقويمها، لا يمكن إثارة احتمال من هذا النوع أو التمسّك به، إذ لازمه إلغاء نظام العرض على الكتاب من رأس.

وللأستاذ الشهيد مرتضى مطهري كلامٌ رائع وبديع في هذا المجال، إنه يقول: «مبدأ العدالة من المقاييس الإسلامية، التي لابد من النظر لمعرفة ما يوافقه وينطبق عليه، فالعدالة تقع في سلسلة علل الأحكام، لا معلولاتها، فليس كلّ ما قاله الدين عدل، بل كلّ ما هو عدل قاله الدين، وهذا هو معنى معيارية العدالة للدين، إذاً، فلا بد من أن نبحث: هل الدين معيار العدالة أو العدالة معيار الدين؟ إنّ النظرية التقديسية تقضي بأن نقول: الدين معيار العدالة، إلاّ أن الحقيقة ليست كذلك، فهذا يشبه تماماً ما يقال في باب الحسن والقبح العقليين، فالسائد في أوساط المتكلّمين الشيعة والمعتزلة الذين أصبحوا به عدليةً، أن العدل مقياس الدين لا الدين مقياس العدل. من هنا، كان

العقل واحداً من الأدلّة الشرعية، حتى قالوا: «العدل والتوحيد علَويان، والجبر والتشبيه أمويان».

لقد عدّوا الدين ـ في الجاهلية ـ مقياساً للعدالة والحسن والقبح، ولهذا ينقل الله سبحانه عنهم في سورة الأعراف أنهم ينسبون كلّ عمل قبيح إلى الدين، والقرآن يقول: ﴿.. قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأمر بِالْفَحْشَاء..﴾ (الأعراف: ٢٧ ـ ٢٨)»[١].

الملاحظة الرابعة: قد يقال: إن لازم كلامكم هذا طرح اعتبار خمسة عشر حديثاً، نقلها المحدّثون الكبار، ومن بينها روايات صحيحة.

والجواب: إن هذا مجرّد استبعاد ليس إلاّ، ولا يمكن أن يصمد مقابل القواعد والضوابط العلمية لتقويم الأحاديث، ألم تدلّ الروايات الكثيرة على تحريف القرآن؟! لقد بلغ عدد هذه الروايات حدّاً دفع العلامة المجلسي (١١١١هـ) للقول بتواترها، وأنها تضارع ـ من حيث الكمّ ـ الروايات المرتبطة بموضوع الإمامة نفسها[٢]، لكن مع ذلك كلّه لا يمكن التسليم بمضمونها، ذلك أنها تخالف القرآن المجيد.

من جانبٍ آخر، ثمّة روايات في الكتب الأربعة تبدو مخالفتها للقرآن ومغايرتها له أوضح من الشمس وأبين من الأمس، ففي الكافي[٣]، ومن لا يحضره الفقيه[٤]، وتهذيب الأحكام[٥]، ثمّة رواية تتحدّث عن حكم الرجم في القرآن الكريم، وهذه هي الآية ـ بحسب الرواية طبعاً ـ: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، فإنهما قضيا الشهوة»، أفهل يمكن القول: إن هذه الآية حذفت من القرآن الكريم؟!

نعم، مع هذا الدسّ والجعل الوافر في الأحاديث والأخبار لا يغدو هناك وجه لمثل هذه الاستبعادات.

لقد تحدّث الإمام الصادق عن أن المغيرة بن سعيد قد وضع الكثير من الروايات، كما لعن الإمام الرضا عليه السلام أبا الخطاب؛ حيث دسّ هو وأصحابه الكثير من

---

(١) مرتضى مطهري، مباني اقتصاد إسلامي: ١٤ ـ ١٥.

(٢) المجلسي، مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

(٣) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧، ح٣.

(٤) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ١٧، ح٣٢.

(٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣، ح٧.

الروايات في مطاوي أحاديث الإمام الصادق عليه السلام[1].

الملاحظة الخامسة: وربما يورد علينا أن الدسّ والجعل في هذه الموضوعات، التي لا تملك بُعداً سياسياً ولا عقائدياً، لا فائدة منه.

والجواب: إن إيجاد النفور وتشويه صورة الأئمة المعصومين عليهم السلام بين الناس، لا سيما النساء منهم، يمكن أن يكون دافعاً من دوافع الوضع والدسّ هنا، تماماً كما يصدق هذا الاحتمال في مورد أخبار تحريف القرآن، فأهل السنّة لم يكونوا قائلين بتحريف القرآن، ولذا كان وضع هذه الأخبار لإحداث القطيعة والنفور مع المذهب الشيعي.

الملاحظة السادسة: قد يقال: إن التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة إنما جاء من كون نفقة المرأة على الرجل، وأنّ الأخير هو أساس اقتصاد الأسرة وعمودها، ولهذا فإذا كان القاتل رجلاً ثم أرادوا القصاص منه لزمهم أن يدفعوا إلى أسرته نصف دية الإنسان.

والجواب: إن هذا التبرير لا أساس دينيّ ولا علمي له؛ ذلك أنه من اللازم صدقه على الأطفال الصغار، والعجزة الكبار، والرجال المقعدين و.. ممّن لا يرتهن لهم اقتصاد الأسرة، وكذا يلزم صدقه على المرأة العاملة، وهي كثيرة اليوم، رغم أنهم لا يرضون بذلك.

إضافةً إلى ذلك، فالدية مقابل الدم، أي أنّها قيمته، كما جاء معناها كذلك في كتب اللغة مثل مفردات الراغب الإصفهاني[2]، ومن ثم لا علاقة لها إطلاقاً بموضوع الاقتصاد والمعيشة.

ب. مخالفة الروايات والأخبار

وتخالف الرواياتُ هنا ـ إضافةً إلى آيات القرآن كما تقدّم ـ الأخبارَ الدالّة على عدل الله سبحانه وحكمته، والتي تنفي ـ كذلك ـ الظلم عنه والجور، وهذه الروايات كثيرة لا ترديد في يقينيتها وتواترها.

---

(١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٤٨٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣١٧، ح٤٦٩.

(٢) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥١٨.

ج ـ مخالفة العقل

لا ينسجم التمييز في القصاص مع القواعد العقلائية المسلّمة والأحكام العقلية اليقينية؛ ذلك أن العقل يعدّ الظلم من الله قبيحاً، وصدوره عنه تعالى محالاً، ومن الواضح أن التمييز في الدية والقصاص مصداق بارز وظلم شاخص.

٢ ـ معارضة الروايات الأخرى

تعارض ـ كما أشرنا لذلك ـ رواياتُ التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة عدّةَ روايات تثبت خلافها وهي:

١ ـ صحيحة أبي مريم الأنصاري ـ وهو عبدالغفار بن القاسم ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في امرأة قتلت رجلاً، قال: تقتل ويؤدي وليها بقية المال»، وفي رواية محمد بن علي بن محبوب: «بقية الدية»[١].

وقد نقلت هذه الرواية ـ كما صرّح الشيخ الطوسي ـ في كتب متعدّدة، رغم أن راويها أبو مريم وكونها شاذّة[٢].

٢ ـ موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن أميرالمؤمنين عليه السلام قتل رجلاً بامرأة قتلها عمداً، وقتل امرأةً قتلت رجلاً عمداً»[٣].

٣ ـ خبر إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام: «إنّ رجلاً قتل امرأة، فلم يجعل عليّ عليه السلام بينهما قصاصاً، وألزمه الدية»[٤].

إنّ هذه الروايات الثلاث مختلفة من حيث المضمون، فالأولى منها تقضي بلزوم دفع نصف الدية ـ في قصاص المرأة ـ لأسرة الرجل المقتول، أما الرواية الثانية فلا تضع فرقاً بين الرجل والمرأة في القصاص، فيما تنفي الرواية الثالثة القصاص عن الرجل القاتل، لكن رغم هذا الاختلاف كلّه ما بين هذه الروايات الثلاث إلاّ أنها تعارض الطائفة الأولى من الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٨٥، ب ٣٣، ح١٧.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢١: ٨٤، ب٣٣، ح١٤.

(٤) المصدر نفسه، ب٣٣، ح١٦.

وعليه، فالعمل بمضمونها مشكل وصعب، والمفترض الحكم بالتساقط في الجميع، ومن ثمّ جعل المستند في تساوي القصاص الأدلّة القرآنية، وعليه، فالرواية الثانية، وهي موثقة السكوني، تصرّح بمبدأ التساوي في القصاص، خلافاً للروايات السابقة التي تضع فرقاً فيه بين الرجل والمرأة، وبعد إيقاع المعارضة بين الطرفين يمكن القول برجحان كفّة موثقة السكوني؛ نظراً لموافقتها للكتاب، ومن ثمّ جعلها أساساً للعمل.

نعم، على فرض صدور الروايات الأخرى ينبغي التزام الصمت والسكوت فيها، أو إيكال علمها إلى أهلها.

الدليل الثالث: الإجماع

ثالث أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هو الإجماع، كما أشرنا إليه لدى نقل كلمات الفقهاء.

إلاّ أن المفترض القول هنا: إن المسائل الاجتهادية التي ذكرت أدلّتها، كما ووقع فيها الخلاف، لا مجال للاستناد فيها إلى الإجماع؛ إذ الإجماع مدرك يمكن الأخذ به عندما لا يتسنّى مدرك آخر من قرآن أو سنّة.

إضافةً إلى ذلك، يخدش المحقق الأردبيلي في الإجماع هنا، معبراً عنه بقوله: «كأنه إجماع».

أضف إلى ذلك، إن هذا الإجماع منقول، وقد لمسنا من مدّعيه ـ مثل الشيخ الطوسي ـ نقضاً من جانبهم له في مواضع كثيرة، يقول صاحب الحدائق: «قد وقفت على رسالة لشيخنا الشهيد الثاني، قد عدّ فيها الإجماعات التي ناقض الشيخ (الطوسي) فيها نفسه في مسألة واحدة، انتهى عددها إلى نيف وسبعين مسألة»[1].

الدليل الرابع: التمييز في الدية بين الرجل والمرأة

ومن أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة تفاوتهما في الديات، ولازم هذا التفاوت لزوم دفع نصف الدية لأولياء الرجل القاتل على تقدير الاقتصاص منه.

إلاّ أن هذا الدليل ناقص من جهات عدّة هي:

---

(١) البحراني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٦٨.

أولاً: إذا صحّ ذلك، لزم على المرأة القاتلة دفع نصف دية الإنسان لأولياء الرجل المقتول، على تقدير أخذ القصاص منها، والحال أنّ مشهور الفقهاء لا يذهبون إلى ذلك.

ثانياً: ورد في بعض روايات القصاص التعليل التالي: «لا يجني الجاني على أكثر من نفسه»[١]، فهذا الكلام اجتهادٌ في مقابل النص.

ثالثاً: إننا نرفض أصل المبنى، وهو وجود تفاوت في الدية بين الرجل والمرأة، فالأقوى تساوي الرجل والمرأة فيها، وقد بحثنا ذلك في رسالة أخرى بشكل مفصّل[٢].

تكملة: قصاص الأعضاء

ما قلناه حتّى الآن مختصّ بقصاص النفس، وقد استنتجنا عدم وجود أي اختلاف في قصاص النفس بين الرجل والمرأة، وأن القاتل بالقتل العمدي يؤخذ منه القصاص، كائناً من كان، دون حاجة إلى دفع نصف الدية.

وهذا ما نراه تماماً في دية الأعضاء، أي أنه لا اختلاف في قصاصها بين الرجل والمرأة، فلا حاجة لإتمام القصاص إلى دفع الدية، إلاّ أن مشهور الفقهاء يذهبون إلى أنه لو تجاوزت الجراحات ثلث الدية فإن دية المرأة ستكون نصف دية الرجل، فإذا ما أرادوا الاقتصاص من الرجل فإن عليهم أن يدفعوا نصف دية ذلك العضو إلى أسرته، والمدرك الذي اعتمده المشهور لذلك أمران: أحدهما مجموعة من الروايات الواردة في الموضوع، وثانيهما اختلاف الدية بين الرجل والمرأة، ونحاول هنا رصد هذين الدليلين، وتحليلهما على نحو الإجمال.

لا تتعدى الروايات المنقولة في هذا المضمار العشرة، وهذه بعضها:

١ ـ صحيحة جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص، قال: نعم، في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء، فإذا بلغت الثلث سواء

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٣، ب٣٣، ح١٠.

(٢) راجع: مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد الأوّل، شتاء ٢٠٠٦م.

ارتفع الرجل وسفلت المرأة»[1].

٢ ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «جراحات الرجال والنساء سواء، سنّ المرأة بسنّ الرجل، وموضحة المرأة بموضحة الرجل، وإصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة»[2].

٣ ـ عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجراحات، فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية سواء، أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة، وسنّ الرجل وسن المرأة سواء..»[3].

إلاّ أن الاستدلال بهذه الروايات يواجه مشكلات جادّة، حتى أنها تمنعها من أن تتحوّل إلى مستند فقهي، فتلغي فيها اعتبار المدركية، وهذه المشكلات والإيرادات هي:

الإشكال الأوّل: تعارض هذه الأحاديث الكثير من الآيات والروايات التي تصنف التشريع الإلهي بالحقّ والعدل، وتنزّه ساحة المولى سبحانه وتعالى عن الظلم والجور والإجحاف، فكيف يمكن الحكم بلزوم أن تدفع المرأة التي قطعت أصابعها ـ ظلماً وعدواناً ـ تفاوت الدية عندما تطالب بقصاص الرجل الجاني؟!

إن هذا الكلام يغاير ـ كما تقدّم معنا في قصاص النفس ـ تمام تلك الآيات والروايات، ولا يمكن جعل هذه الروايات مخصّصةً للآيات والأخبار الدالّة على تشريع العدل والحق؛ ذلك أن الفئة الأخيرة آبية عن التخصيص، كما أوضحناه في المباحث السابقة.

الإشكال الثاني: تخالف هذه الروايات الآيات الخاصّة بالقصاص، قال تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، وقال: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ومقتضى القصاص ـ في نظر اللغة والعرف ـ التساوي، فإذا عنى القصاص في مورد أذية الرجل للرجل أو المرأة للمرأة خصوص إيراد نفس الأذية والجراحات على

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٤، ح٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٣، ح١.

(٣) المصدر نفسه، ح٢.

الجاني، لزم أن يعني في مورد قصاص الرجل والمرأة ذلك أيضاً، فيما يكون دفع المبلغ الإضافي مخالفاً للمعنى اللغوي والعرفي، وعليه فهذه الروايات تخالف مقتضى الآيات المذكورة، كما أن احتمال التخصيص منتف هنا نظراً لإباء الآيات عنه.

ولا يمكن القول أيضاً بحكومة[1] هذه الروايات على تلك الآيات، فمعنى القصاص وإن كان التساوي في حدّ نفسه إلاّ أن هذه الروايات تقوم بتوسعته، وتمارس بسطاً فيه؛ ذلك أن لسانها ليس لسان التفسير وبيان الموضوع، بل لسان التشريع وبيان الحكم، ولا تصدق الحكومة إلاّ عندما تكون العلاقة بين دليلٍ وآخر علاقة المفسِّر بالمفسَّر، أي علاقة التفسير وبيان الموضوع.

الإشكال الثالث: يلزم من هذه الروايات تساوي الرجل والمرأة في الدية في قصاص العضو ما لم يبلغ الثلث، فإذا بلغه تتحوّل دية المرأة إلى نصف دية الرجل، ومعنى ذلك أنه سواء كان الجارح رجلاً أو امرأةً يلزم عند إجراء القصاص دفع نصف دية ذلك العضو للرجل، فإذا جنى الرجل على المرأة جناية جروح يؤخذ بالقصاص، ويدفع ما زاد على الدية، وإذا ما جنت المرأة على الرجل جناية جروح أخذت هي الأخرى بالقصاص وعليها أن تدفع الزائد من الدية، والحال أن رأي المشهور في هذه الأخبار اختصاص دفع الزائد عن الدية بصورة كون الجارح رجلاً لا غير.

الإشكال الرابع: تخالف هذه الروايات بعضَ الروايات الأخرى الواصلة إلينا في هذا الموضوع ذات مضمون مختلف.

وتوضيح ذلك: إن هناك ثلاثة مضامين أخرى في الروايات غير الروايات التي أشرنا إلى بعضها، جاء فيها الحديث عن قصاص الأعضاء في الرجل والمرأة، وكلّها متنافية مع بعضها، وهذه الطوائف الثلاث هي:

أ ـ الطائفة الدالّة على تساوي الرجل والمرأة حتى الثلث، أما ما زاد عنه فتكون دية الرجل فيه ثلثين فيما دية المرأة الثلث، ففي صحيحة الحلبي، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء في الديات والقصاص سواء؟ فقال: الرجال والنساء في القصاص السنّ بالسن، والشجّة بالشجة، والإصبع بالإصبع سواء، حتى

(١) الحكومة: اصطلاح في علم أصول الفقه، يستعمل عندما يوسّع دليلٌ ما أو يضيّق موضوعَ دليل آخر على نحو التعبّد.

تبلغ الجراحات ثلث الدية، فإذا جازت الثلث صيرت دية الرجل في الجراحات ثلثي الدية، ودية النساء ثلث الدية»(١).

ب ـ الطائفة الدالّة على أن دية الجراحات في النساء نصف دية جراحات الرجال دائماً، ففي موثقة أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جراحات النساء على النصف من جراحات الرجل في كلّ شيء»(٢).

ج ـ الطائفة الدالّة على تساوي دية الرجل والمرأة إلى ثلث دية المرأة، لا ثلث دية الإنسان كاملة، وبعد ذلك تغدو دية الرجل ضعفي دية المرأة، فعن ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قطع إصبع امرأة، قال: تقطع إصبعه حتى تنتهي إلى ثلث المرأة، فإذا جازت الثلث أضعف الرجل»(٣).

وبناءً عليه، هناك أربعة تصوّرات في باب قصاص الأعضاء بين الرجل والمرأة، وهي تصوّرات مختلفة قدّمتها لنا الروايات نفسها، ولا يمكن إقرار جمع عرفي بين هذه الطوائف الأربع من الأخبار الدالّة على هذه المضامين الأربعة، كأن نفترض بعضها عاماً كالطائفة الثانية من الطوائف الثلاث الأخيرة، فيما تكون الأخرى مقيدةً، ذلك أن لسان جميعها لسان بيان الحكم الشرعي والقاعدة الكلية والضابطة العامة، فعلى سبيل المثال، يلاحظ الطائفة الثانية المذكورة في تعبيرها: «في كلّ شيء»، كيف تبيّن قاعدة عامّةً، دون أن تفسح في المجال لتخصيصها.

مضافاً إلى ذلك، فقد جاءت الروايات العامّة في عصر الإمام الباقر عليه السلام فيما الروايات المقيدة في عصر الصادق عليه السلام وذلك فيما نقل إلينا، ومن الواضح هنا أنه لو كان هناك تقييد للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وعليه، وبعد استقرار التعارض بين هذه الروايات، وعدم إمكان الجمع بينها، تصل نوبتها إلى التساقط، لتعود الآيات القرآنية المعيار الأساس في الحكم هنا، ولا يمكن القول هنا بالتخيير؛ إذ إنّ روايات التخيير منصرفة عن الموارد التي يكون فيها بين الطوائف المتعارضة اختلافٌ فاحش.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٥، ح٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٨٤، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٦٤، ح٤.

وقد يقال بترجيح الطائفة التي استند إليها المشهور على الطوائف الثلاث الأخرى؛ وذلك باعتبار دعمها من جانب الشهرة نفسها، فتكون الشهرة موجبةً لتقديمها على نظيراتها.

إلاّ أنه يمكن الجواب عن ذلك:

أولاً: لا نحرز في المسألة شهرةً فتوائيةً قوية، كما لا يوجد ادعاء للإجماع سوى في كتابي: الخلاف، والغنية، كما أنّ صاحب الجواهر إنما نقل الإجماع عن كتاب الخلاف.

ثانياً: لا تحكي هذه الشهرة عن انعقاد شهرة عملية لهذه الطائفة في أوساط رجال الحديث والروايات عصر الإمامين: الباقر والصادقعليهما السلام، ذلك أنه نقلت روايات مختلفة في هذا الإطار، ومن ثم لا مرجع نستند إليه يكشف لنا انعقاد الشهرة العملية في أوساط أهل الحديث، وهي الشهرة التي تصنّف مرجّحاً من مرجّحات باب التعارض[1].

المحور الثالث: نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم وغيره، دراسة ونقد

تقتضي الآيات القرآنية ـ كما بيّناه في المحور الأول ـ تساوي القصاص بين المسلم وغير المسلم، ومن ثم لا يكون التماثل في الدين شرطاً للمساواة فيه.

إلاّ أن مشهور فقهاء الشيعة يخالفون هذا الرأي، ويشرطون في إجراء القصاص وإنفاذه الإسلامَ ويختلف رأي المشهور بين قتل المسلم لغيره، وقتل غيره له؛ لهذا نحاول بحث الصورتين معاً، كلّ واحدةٍ منهما على حدة.

الصورة الأولى: قتل المسلم لغير المسلم

المشهور بين الفقهاء أنّ المسلم لو قتل غير المسلم فلا يُقاد به، وإنما عليه ـ فقط ـ دفع دية غير المسلم لأسرته، يقول صاحب الجواهر: «لا يُقتل مسلمٌ بكافر مع عدم الاعتياد، ذمّياً كان أو مستأمناً أو حربياً، بلا خلافٍ معتدّ به أجده فيه بيننا، بل

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٠٥ ـ ٢٠٨، ٥٨٣ ـ ٥٨٨.

الإجماع بقسميه عليه»[١].

والمخالف الشيعي الوحيد هنا هو الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب المقنع، إذ يقول: «وإذا قطع المسلم يد المعاهد خُيِّر أولياء المعاهد، فإن شاؤوا أخذوا دية يده، وإن شاؤوا قطعوا يد المسلم، وأدّوا إليه فضل ما بين الديتين، وإذا قتله المسلم صُنع كذلك»[٢].

ويذهب الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه إلى قتل المسلم الذي يقتل كافراً ذمياً، إلاّ أن ذلك ليس من باب القصاص، وإنّما من جهة مخالفته لإمام المسلمين في المعاهدات التي أمضاها، يقول في هذا الإطار: «وعلى من خالف الإمام في قتل واحدٍ منهم متعمّداً القتلُ؛ لخلافه على إمام المسلمين، لا لحرمة الذمي»[٣].

وهكذا يفتي فريق من الفقهاء ـ كابن الجنيد والحلبي ـ بقتل المسلم المعتاد قتلَ الكافر بحيث تكرّر منه الفعل، لكن لا من باب القصاص، بل بعنوان العقوبة.

من هنا، لا يصحّ عدّ رأي هذين الفقيهين، وكذا رأي الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، رأياً مخالفاً للقول المشهور هنا، فالمخالفة الوحيدة إنما صدرت من الصدوق في كتاب المقنع.

أدلّة النظرية المشهورة، وقفات نقدية

هذا، وقد استند مشهور الفقهاء ـ لإثبات ما ذهبوا إليه ـ إلى القرآن، والسنّة، والإجماع.

الدليل الأول: النصّ القرآني

والآية الوحيدة التي استدلّ بها هنا هي: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)؛ فقد وقع الاستدلال بها للمرّة الأولى من جانب الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف، حيث كتب ـ يبيّن الاستدلال ـ ما يلي: «والمراد بالآية النهي لا الخبر، لأنه لو كان المراد الخبر لكان كذباً»[٤].

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

(٢) الصدوق، المقنع: ٥٣٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٢، ذيل الحديث: ٢٩٩.

(٤) الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، المسألة: ٢.

إلاّ أننا نرى أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الآية، وذلك:

١ ـ إذا كان هذا هو معنى الآية، فلا بدّ أيضاً من عدم إجراء حدّ السرقة وسائر الحدود والتعزيرات على المسلمين، أي أنّه لو سرق مسلمٌ غيرَ مسلم فلا يقام عليه الحدّ، وهكذا يلزم علينا أن لا نعتبر المسلم ضامناً ـ بالضمان القهري أو الجعلي ـ بما يعود نفعه لغير المسلم.

٢ ـ إن تشريع القانون بغية حصول الناس على حقوقها لا يعدّ في نظر العرف والعقلاء سلطةً أو سيطرة.

٣ ـ إذا سلّمنا أن جعل القوانين لتحصيل الناس حقوقها نحوٌ من السلطة والسيطرة، فعلينا أن نقرّ بأن الآية المذكورة قد نفت هذا النوع من السلطة عن الكافر، إلاّ أن الكافر في المصطلح القرآني أخصّ من غير المسلم، بمعنى أن القرآن لا يرى كل شخص غير مسلم كافراً، إنما خصوص العالم بالحقيقة، المعرض عنها، الجاحد لها، وهؤلاء لا يشكّلون من مجموع غير المسلمين سوى فئة قليلة.

وعليه، فلا يمكن الحكم بعدم تساوي القصاص بين المسلم ومطلق من لا يصنَّف مسلماً، نعم، سوف يكون هذا الحرمان القانوني في حقّ مثل هذا الكافر نوعاً من العقوبة له والجزاء، يقول الشيخ الصدوق في بداية باب ميراث أهل الملل: «وأنّ الله عزوجل إنما حرّم على الكفار الميراث؛ عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّمه على القاتل عقوبةً لقتله»[1].

وبعيداً عن ذلك، يلزم على تقدير القول بعدم تساوي الكافر والمسلم في القصاص انتفاء هذا التساوي عندما يكون وارث المقتول مسلماً، إذ لا تكون هناك سلطةٌ للكافر على المسلم، والحال أنّ أحداً لم يُفْتِ بذلك.

٤ ـ وتخطّياً لتمام ما تقدّم، نرى أن هذه الآية تماثل قاعدتي: لا ضرر، ولا حرج، في نفيها السلطة والسبيل من جانب الله تعالى، أي أن تلك السلطة الناتجة عن التشريعات والقوانين الإلهية لم تُجعل للكافر على المسلمين، وعليه، فإذا أقدم مسلم على أمر، كالإقدام على الضرر، فإن قاعدة «لا ضرر» لا تكون شاملةً له، وهكذا إذا

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٤.

أقدم على قتل غير المسلم، فإنه يكون قد منح الآخرين سلطةً على نفسه، لا أنّ الله منحهم إياها بتشريعه، حتى يكون هذا العطاء الإلهي منتفياً بالآية الكريمة.

الدليل الثاني: السنّة الشريفة

الدليل الثاني من أدلّة القائلين بهذه النظرية عبارة عن خمس روايات منقولة في المصادر الحديثية الشيعية، لكن مع ذلك، فقد عدّها الشهيد الثاني كثيرةً[1]، فيما اعتبرها صاحب الجواهر مستفيضةً أو متواترة[2].

والروايات الخمس هي:

١ ـ صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء، إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، قال: وسألته عن المسلم هل يُقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم، فيُقتل وهو صاغر»[3].

٢ ـ وعن إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، فيقتل وهو صاغر»[4].

٣ ـ وعن إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: لا يقتل به، إلاّ أن يكون متعوّداً للقتل»[5].

٤ ـ صحيحة محمد بن الفضل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.. وذكر نص الحديث الأوّل بعينه[6].

٥ ـ صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «لا يُقاد مسلمٌ بذمّي في القتل، ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمّي، ثمانمائة

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ١٤٢.

(٢) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٩، ب٤٧، ح٦.

(٥) المصدر نفسه، ح٧.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

درهم»[1].

والذي يبدو أن الاستدلال بهذه الروايات الخمس على رأي المشهور ليس محكماً؛ وذلك:

أولاً: إن الأحاديث الأربعة الأولى لا ترتبط بقصاص المسلم أمام غيره، إنما بعقوبة المسلم الذي اعتاد قتل غير المسلمين، فالحكم هنا بقتله إنما جاء من باب معاقبته ومجازاته لا من باب القصاص أو القود.

والشاهد على ذلك، إضافةً إلى تعبير «متعوّداً» المكرّر في الأحاديث الأربعة، عدم استخدام تعابير القصاص والقود وما شابههما في جملة هذه الأحاديث، إذ لو كان الحكم في سياق موضوع القصاص لكان لابد ـ كما هي الحال في سائر روايات القصاص ـ من استخدام هذه التعابير وأمثالها.

والشاهد الآخر الذي يمكنه دعم هذا الاستنتاج أنه لا يوجد أيّ إشارة في الروايات الأربع إطلاقاً إلى مطالبة أولياء الدم بالقصاص، وأيّ أسرة من أسر المقتولين يلزمها المطالبة به، جميعها أو الأخيرة؟ كما أن الروايات الأربع لم تتحدّث عن ردّ تفاوت الدية، وأنه إلى أيّ أسرة يرجع؟ إنّ عدم إثارة هذه الموضوعات شاهد دالّ على عدم ارتباط هذه الأحاديث بباب القصاص، وإلاّ لزم تورّطها في إبهامٍ شديد من هذه الجهات.

وعليه، فهذه الروايات الأربع ظاهرة في الحدّ والعقوبة، لا القصاص والقود، ومن ثم لا يمكن جعلها مستنداً للحكم هنا، وإذا ما شكّك شخصٌ ما في ظهور هذه الروايات فيما قلناه، فلا أقلّ من وجود احتمال حقيقيّ جادّ، ومعه لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم بالقصاص؛ لانتفاء ظهورها فيه مع وجود احتمالٍ بهذه القوّة هنا.

وعليه، فلا يوجد في الحقيقة سوى حديث واحد للقول المشهور، وهو الحديث الخامس.

ثانياً: وبعيداً عن الإيراد الأوّل، تعارض هذه الروايات جملةَ روايات أخرى تجوّز قصاص المسلم بغير المسلم مثل:

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٥.

١ ـ صحيحة ابن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً، فأرادوا أن يقيدوا، ردّوا فضل دية المسلم وأقادوه»[1].

٢ ـ وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتل المسلم النصراني، فأراد أهل النصراني أن يقتلوه، قتلوه، وأدّوا فضل ما بين الديتين»[2].

٣ ـ موثقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة، فقال: هذا حديث شديد لا يحتمله الناس، ولكن يعطي الذمي دية المسلم، ثم يقتل به المسلم»[3].

والظاهر أن مقصود الإمام من شدّة الأمر بحيث لا يحتملها الناس، أن المسلمين يظنون عدم قصاص المسلم بغيره؛ نظراً لأفضلية الإسلام وعظمته، بينما يجيب الإمام عليه السلام بالقصاص، غايته أنه يلزم دفع تفاوت الدية إلى عائلة المسلم الجاني قبل قصاصه.

وحيث كانت روايات الباب معارضةً لروايات أخرى، لزم ترجيح الروايات الثلاث الأخيرة؛ انطلاقاً من موافقتها لآيات القصاص، فتكون هذه الأحاديث ـ في المحصّلة النهائية ـ أساساً للاستنتاج الفقهي هنا.

وقد أعمل صاحب الجواهر الترجيح بين هذه الروايات بطريقة أخرى، إنه يقول: إن هذه الروايات الثلاث الأخيرة تخالف آية نفي السبيل، ومن ثم يلزم ترجيح تلك الروايات عليها[4]، إلاّ أنه ـ وكما مرّ سابقاً ـ لا تملك آية نفي السبيل دلالةً فيما نحن فيه، وهذا معناه فقدان مخالفتها للمعنى، ومن ثم لا تكون سبباً للرجحان.

والمطلب الذي بيّناه في معارضة الروايات الثلاث وترجيحها يقع على حسب رأي المشهور في باب دية المسلم وغيره، وإلاّ فإن هذه الروايات تخالف هي أيضاً النص القرآني؛ طبقاً لما مرّ معنا في المحور الأوّل من أن الآيات القرآنية لا ترى الدين شرطاً في القصاص، ومعنى ذلك أن هذه الروايات عينها ينبغي طرحها أيضاً.

ومن بين مجموع الروايات المنقولة، أي الروايات الخمس الأولى والروايات

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٤.

(٣) المصدر نفسه، ح٣.

(٤) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

الثلاث اللاحقة ليس هناك من رواية تامّة سنداً ومتناً موافقة للقرآن الكريم عدا صحيحة محمد بن قيس، وهي التي تدلّ على أن قصاص المسلم وغيره يقع دون حاجة إلى دفع فاضل الدية.

وبعبارة أخرى، أربع روايات من مجموع الروايات الثماني التي مرّت معنا، تتعلّق بالعقوبة والحدّ، وهي التي تدلّ على حالة اعتياد المسلم قتل غير المسلمين، فيما تخالف ثلاث أخرى القرآن الكريم من حيث دلالتها على تفاوت المسلم وغيره في القصاص، ومن ثم لا تكون حجةً، وعليه، فلا يبقى في البين عدا رواية واحدة تامّة سنداً ومتناً، ألا وهي صحيحة محمد بن قيس، ولكنّها غير موافقة للقرآن الكريم.

الدليل الثالث: الإجماع

الإجماع ثالث أدلّة المشهور هنا، بيد أنه غير تام أيضاً، وذلك:

أولاً: يخالف الشيخ الصدوق المشهور في كتاب المقنع، ممّا بإمكانه أن يُحدث خللاً في الإجماع.

ثانياً: لا مجال للاستدلال بالإجماع مع وجود الآيات والروايات القرآنية والحديثية[1].

الصورة الثانية: قتل غير المسلم للمسلم

ذهب مشهور الفقهاء إلى أن الكافر الذمي إذا قتل ـ عمداً ـ إنساناً مسلماً كان هو وأمواله تحت تصرّف أولياء المسلم المقتول، فيتخيّرون بين قتله أو استرقاقه وجعله عبداً لهم، يقول صاحب الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في الانتصار (للمرتضى) والسرائر (لابن إدريس) والروضة (للشهيد الثاني) وظاهر النكت الإجماع عليه»[2].

أدلّة النظرية المشهورة ومناقشتها

وقد اعتمد المشهور في قولهم هذا على دليلين اثنين: أحدهما السنّة الشريفة، وثانيهما الإجماع، ونحاول هنا تحليل هذين الدليلين ودراستهما:

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٣٠ ـ ٢٤٧.

(٢) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٦.

الدليل الأول: السنّة

لم ينقل في هذا المجال سوى حديثان اثنان: أحدهما صحيحة ضريس، وثانيهما صحيحة عبدالله بن سنان، وهذا نصّ الخبرين:

١ ـ صحيحة ضريس عن أبي جعفر‌عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم، قال: أقتله به. قيل: وإن لم يسلم، قال: يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا عفوا، وإن شاؤوا استرقّوا، قيل: وإن كان معه مال، قال: دفع إلى أولياء المقتول هو وماله»[1].

٢ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، عن الصادق‌عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم، قال: أقتله، قيل: فإن لم يسلم؟ قال: يدفع إلى أولياء المقتول هو وماله»[2].

إلاّ أن الاستدلال بهاتين الروايتين مشكل وذلك:

أولاً: تخالف الروايتان القواعدَ المسلّمة شرعاً وعقلائياً في باب القصاص، كما تخالف احترام مال الآخرين، وحيث كانت حجيّة خبر الواحد من باب السيرة العقلائية، فلا يشمل دليل الحجية مورداً من هذا النوع.

ثانياً: إن السؤال في الروايتين معاً يدور حول نصراني قتل مسلماً، إلاّ أن جهة السؤال غير محدّدة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود مثل هذا الإبهام يمكن أن يكون الجواب خاصّاً بذلك المورد، فتكون الرواية قضيةً شخصية لا يمكن تعميم حكمها، وبذلك لا يبقى إطلاق لهذين الحديثين ولا عموم.

ثالثاً: مورد السؤال في الحديثين معاً اليهودي، ووفقاً لذلك لابد من تخصيص الحكم باليهودي، كا تقتضيه ظواهر الحديثين، أو تعميم الحكم لمطلق غير المسلم، وهذا معناه أنه لا دليل على اختصاص الحكم بالذمي كما هو الوارد في كلمات الفقهاء.

وبملاحظة الانتقادات المذكورة على الروايتين، لا يمكن الأُخذ برأي المشهور، فيكون العمل بالقواعد الشرعية والعقلائية أكثر انسجاماً مع الاحتياط.

الدليل الثاني: الإجماع

الدليل الثاني الذي ذكروه داعماً لهذا الرأي هو الإجماع، لكن لا يمكن الاعتماد

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١١٠، ب٤٩، ح١.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٩٠، ح٧٥٠.

عليه هنا، وذلك:

أولاً: إنه إجماع منقول غير محصّل، يخالفه الشيخ الصدوق، كما ينقل ذلك المحقق الأردبيلي[١].

ثانياً: إنه إجماع مدركي مع وجود هاتين الروايتين؛ فلا يمكنه أن يكون دليلاً مستقلاً للحكم هنا[٢].

خلاصة واستنتاج

وحصيلة الكلام في باب القصاص عدم اشتراط التساوي في الجنسية (الذكورة والأنوثة) في القصاص، ولا التساوي في الدين (الإسلام)، بل تدلّ الآيات القرآنية وتقتضي احترامَ نفس الإنسان، فكلّ من يُقدم ـ عمداً ـ على قتل الآخر يحقّ لأولياء المقتول إجراء القصاص عليه، دون دفع فاضل الدية.

أما الروايات الواردة في المسألة فهي أعجز من أن تقع مرجعاً للإفتاء أو إبداء الرأي الفقهي؛ نظراً لمخالفتها القرآن الكريم، إضافةً إلى جملة من الإيرادات المسجّلة عليها على صعيد فقه الحديث.

* * *

---

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٣٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٥٠ ـ ٢٥٦.

الفَصۡلُ ٱلثَّالِثُ

المرأة والقضايا الاجتماعية والتربوية

النسويّة في إيران والبحث عن موطن جديد

د ناهيد مطيع(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

هذه المقالة والمقالة التي تليها ناقدةً لها تعبرّان عن وجهتي نظر في مسألة واحدة، وقد أحبّت مجلة «نصوص معاصرة» عرض هاتين الوجهتين من قبل باحثَين مختصّين في العلوم الاجتماعية.

النسوية: المصطلح، والمدلولات، والاتجاهات

ولدت كلمة النسوية[1] عام ١٨٩٠م ضمن معانٍ متعددة؛ فقد كانت تطلق كلمة نسويّ في تلك الحقبة ليس فقط على من يدافع عن الدور المتزايد للمرأة، بل وأيضاً على من يدافع عن النساء بوصفهنّ موجودات مستقلّة، لكنّ الدور الاجتماعي والفردي للمرأة خضع في القرن الماضي إلى بسطٍ وصيرورة، وقد أدّى ذلك إلى نوعٍ من التحوّل في تعريف النسوية، فأصبح من غير الممكن التعبير عنه بشكلٍ بسيط وبقالبٍ موحّد، ونذكر هنا بعضاً من هذه التعاريف.

تعتقد أدرين ريتش (Adrin Rich) أن النسوية ـ من جهةٍ ـ لقبٌ لا جدوى منه ويصحّ وصفه بالسخيف، لكنّها ـ من جهةٍ أخرى ـ نوعاً من الأخلاق ومنهجاً معرفيّاً،

(*) باحثة مختصّة بالعلوم الاجتماعية وقضايا المرأة.

(١) لابد من إضافة مجموعة أخرى، نطلق عليها اسم: النسوية الإسلامية، وترى اختلافاً في الخلقة والطبيعة بين الرجل والمرأة، لكنّه لا يعني ـ إطلاقاً ـ أفضليّة أحد الجنسين على الآخر، بل هذه الاختلافات هي العامل في كونهما مكمّلين لبعضهما.

أو طريقة معقدة من التفكير والعمل تدور حول الظروف الحياتية التي نعيش فيها.

ويرى كريس ويدون (Chris Weedon)، عالم الاجتماع الانجليزي المعروف، أنّ النسوية سياسة تتّجه نحو تغيير موازين القوى في العلاقات القائمة بين الرجل والمرأة، أمّا وجهة نظر بيل هوكس (Bell Hooks)، الناقد الأمريكي المعروف، فالنسوية حركة سياسية اقتصادية واجتماعية تسعى إلى رفع أيّ نوعٍ من الهيمنة القائمة على العامل الجنسي أو السياسي أو العرقي، وإعادة بناء المجتمع بنحوٍ يسير فيه النموّ الفردي نحو ترجيح مصالح الإمبريالية والتنمية الاقتصادية والميول المادية.

أمّا الكاتبة الكندية ليندا كارتي (Linda Carty)، فترى ضرورة إعادة بناء النسوية التي أطلقتها مجموعة من نساء الجنس الأبيض؛ لأن (الجنس) لا يمكن أن يكون بمفرده مقولةً واحدة تتعنون بها حركة تحرير المرأة.

إن هذه التعاريف المتعدّدة تدلّنا على أمر، وهو أنّ النسوية ليست ظاهرةً اجتماعية واحدة، بل تنقسم اليوم إلى اتجاهات مختلفة، كالليبرالية والماركسية والراديكالية، ومن المسلّم أنّ الوصول إلى فهم معمّق لهذه الاتجاهات النظرية السالفة وعوامل ظهور كلّ واحدةٍ منها يتوقّف على القيام بسعي متواصل ومفتوح، إنّ بلوغ مثل هذه المعرفة يحتاج إلى القيام بقراءة واسعة للنظريّات السالفة الذكر من جانب أصحاب الرأي والعاملين على تشكيل مؤسّسات الدفاع عن حقوق المرأة، وممّا لا شك فيه، أنّ الوصول إلى مثل هذا الهدف يحتاج إلى وقت طويل، وتوفّر إمكانات علمية متعدّدة، يدخل في ضمنها الوصول إلى مصادر جديدة، والارتباط المستمرّ بالمؤسّسات العلمية الأجنبية، والتواصل الدائم بين علماء الداخل.

وعلى أيّة حال، فالذي نراه أنّ صورة العلاقة القائمة بين الجنسين في إيران قد نسجت باستعجال وسطحية وعموميّة، وبعبارة أخرى نرى أنّ أغلب المدافعين عن حقوق المرأة في إيران ليسوا على معرفة صحيحة بظروفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل ثمّة ضعف في تكوين صورة نسوية في هذا المجال[1]،

---

(١) لا أقصد من هذا الكلام تخطئة هذا الاتجاه، ولا أدّعي أنّني أملك معرفةً تامّة من الجهتين المذكورتين، بل ما أريده هو لفت النظر نحو بعض النقاط الجديدة القابلة للبحث.

ولم يقتصر الفشل على إلغاء التمييز بين الجنسين، بل ساعد ضعف الحركة النسوية في اتساع الخرق والهوّة.

الخصوصيات العامّة للنسوية في إيران، أزمة مشروع نظرية التوظيف الرسمي للمرأة، قراءة نقدية

١ـ الترويج لتولّي المرأة وظائف الدولة واعتبار ذلك طريق خلاصها: فعلى أساس هذه الفكرة يتمّ تقديم صورة تعتبر أنّ تولّي المرأة الوظائف الرسمية هو السبيل الأساس لحلّ مشكلاتها الرئيسة؛ لأن المرأة متى قامت باستلام هذه الوظائف فستصبح ذات دخل، ومن ثمّ تتمكّن من تأمين استقلالها المادي، ومثل هذا الأمر لن يقتصر دوره على الارتقاء بمكانتها الاجتماعية، بل سيكون باعثاً لها على الخروج من قبضة الرجل، وعلى أساس ذلك فإن الوظيفة الرسمية هي الطريق الوحيد الذي تتمكّن المرأة من خلاله أن تصبح قوّةً فاعلة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، من هنا، يستخدم أنصار هذا الاتجاه شعارات، مثل إن النساء يشكّلن نصف اليد العاملة، وأن الطريق الوحيد للتنمية في دول العالم الثالث إنّما هو تولّيها كامل الأعمال.

ومن الشعارات الأخرى، التشنيع على المرأة التي تقتصر حياتها على كونها ربّة بيتٍ، واعتبارها غير فاعلة، بل يتمّ تصويرها موجوداً بعيداً عن تطوّر الحياة الاجتماعية، وأنّ دورها ينحصر في المنزل والغرق في أعماله، وأنّ روتينه يحوّلها إلى كائن أحمق، ومجرّد آلةٍ للحمل والولادة فقط؛ من هنا، فتغيير هذا الدور التقليدي ضروريٌّ عبر الوظيفة الرسمية.

ولا ترىٰ أيّ من التيارات النسوية جعل عمل المرأة سبيلَ خلاصها، بل على العكس تذهب النسوية الماركسية والشيوعية إلى أنّ انتشار ظاهرة عمل المرأة في الغرب إنّما نتج عن رغبة النظام الرأسمالي في جرّ المرأة للعمل الرسمي بغية الاستفادة منها، وممّن يتبنّى هذا الاتجاه سيلفيا والبي (Sylvia Walby)، حيث تعتقد أنّ فهم دور المرأة في المجتمعات الصناعية يتوقّف على معرفة نظام تدخّل سيادة الرجل في النظام الرأسمالي، على أساس أنّ النظام الذي يؤمن بسيادة الرجل يمنع

المرأة من دخول ساحة الوظيفة الرسمية، فيما يرى النظام الرأسمالي ضرورة الاستفادة من اليد العاملة الرخيصة، أي أن النظام الرأسمالي وبخصوصيّته الذاتية (تراكم الثروة)، يسعى دائماً لتنمية الإنتاج وتنويعه، لذا كان توظيف المرأة في صالح التنمية الاقتصادية؛ لأنّها يدٌ عاملة من الدرجة الثانية؛ فأجرتها أقلّ من أجرة الرجل، علاوةً على أنّ المساحة التي تشغلها المرأة في ساحة العمل تقتصر ـ بشكلٍ عام ـ على الوظائف التقليدية، أي التربية والتعليم والخدمات العامة، كما أن الاستفادة منها في المصانع يقع غالباً في دائرة الوظائف غير الأساسية كالتجميع والتوضيب، أي الأعمال التي تكون أجرتها ـ عادةً ـ أقلّ من غيرها، فتلي ـ في الدرجة الاجتماعية ـ الأعمال التي يقوم بها الرجل، بل حتى مع قيامها بتولّي أعمالٍ مشابهة لما يقوم به الرجل تبقى أجرتها أقل.

أمّا الاتجاهات النسوية الأخرى، فحلّلت دور المرأة بوصفها ربّة منزل، وتوصلت إلى أنّها كانت عاملاً مساعداً في الحياة الاقتصادية العائلية، سواء في النظام الزراعي أو الصناعي؛ لأنّ مشاركتها وتقديمها المعونة في النظام الزراعي ـ وخصوصاً على مستوى الاستثمار العائلي ـ وان لم يتم تقديره بشكل رسمي، إلا أنّ ما لا شكّ فيه أنّ هذا الاستثمار سيعجز عن الاستمرار في فعاليته الإنتاجية مع الاستغناء عن المرأة، وترى هذه الاتجاهات أنّ المرأة أيضاً في دورها الحالي (ربّات المنزل الجدد)[١] تقوم بتقديم العون الاقتصاديّ للعائلة بشكل غير مباشر؛ لأن وظائفها المنزلية، من الطبخ والنظافة وحضانة الأطفال، لو لم تتمّ فلن يتمكّن الرجل من الإنتاج الاجتماعي والرسمي، إضافةً إلى أنّ المرأة بلعبها دور ربّة المنزل تحتضن أوّل تشكيل اجتماعي، أي المجتمع الأول، وهو العائلة، وشخصية الطفل الأساسية تتكوّن عبر ذلك، إن الجوّ العاطفي للعائلة يتمّ ـ في غالب الأحيان ـ من طرف المرأة، كما أنّ مسؤولية السلامة الجسدية لأعضائها تقع على عاتقها.

أليس لمثل هذه الأدوار التي تقوم بها المرأة أثراً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية؟ يعتقد نلسون (Nelson) أنّ عوامل فشل طرق التنمية تعود في أغلبها

---

(١) المراد من هذا المصطلح أن تعيش المرأة في ظلّ نظام اقتصادي في المدن الصناعية، وتقتصر وظيفتها على كونها ربّة منـزل دون أن يكون لها أيّ دور في النشاط الإنتاجي.

إلى عدم معرفة المسؤولين بطبيعة المرأة ووظائفها؛ فعندما تثار مسألة دمج المرأة في التنمية، تتمّ الغفلة عن أمر أساسي، هو كون المرأة ـ دائماً ـ عنصراً فاعلاً في مستقبل التغيير والتنمية الاجتماعية، وبالاستخفاف والتهاون بهذا الدور النسوي تكوّن التصوّر الخاطئ عن انعدام دور المرأة في مجال التنمية.

أمّا عمل المرأة في إيران فله أبعاد أخرى، فالإحصاءات الرسمية تتحدّث عن أن تسعةً بالمائة من الإيرانيّات يتولّين وظائف رسميّة، وبناءً على ذلك فان تسعين في المائة إما ربّات بيوت، أو محسوباتٍ فاقداتٍ للفعل التنموي الاقتصادي، وما يلفت النظر رغم ذلك أنّ أغلب الدراسات النسوية تتّجه نحو عمل المرأة، وهو ما يدلّل بوضوح على مدى الأهمية التي يُبديها أنصار حقوق المرأة لمسألة العمل.

ولنقف هنا قليلاً، هل يمكن القول بأن التسعين في المائة الباقية من النساء لا يملكن ـ فعلاً ـ أيّ نشاط اقتصادي؟

إنّ قسماً مهمّاً من اللواتي يوصفن بربّات البيوت هنّ من القرى والأرياف، وحيث إنّ أكثر من خمسة وتسعين في المائة من إنتاج القطاع الزراعي في إيران يتكوّن من الاستثمار العائلي، فنتيجة ذلك أنّ النساء القرويات لهنّ سهمٌ كبير في هذا الانتاج، بل تدلّ الدراسات على أنّ القرويات المرفّهات نسبياً واللواتي لا دور مباشر لهنّ في الإنتاج الزراعي يلعبن دوراً غير مباشر؛ عبر قيامهنّ بأعمال أخرى، كتهيئة الطعام للعمّال والمزارعين، أو القيام بتدبير الأمور المنزلية، أو بعض الصناعات اليدوية، أو المواد الغذائية كالمربّيات وشراب البندورة ونحوها، الأمر الذي يزيد من الدخل العائلي.

من جهةٍ أخرى، لا يتساوى نشاط ربّات البيوت في المدن واللواتي يقتصر عملهنّ على القيام بوظائف (ربّات المنزل الجدد) مع السابقات؛ فقد جرت عادة نساء الطبقة المرفّهة على الاستفادة من الخادمات، سواء من كان منهنّ بشكل دائم أو مؤقت، وهنّ من يقمن بإنجاز الوظائف المنزلية الأساسية، أمّا الأطفال الذين تقلّ أعمارهم عن سنّ السادسة فغالباً ما يتمّ إرسالهم إلى حضانات الأطفال، إضافةً إلى استخدام الآلات الحديثة، كالغسالات، والمكانس الكهربائيّة، والمأكولات الجاهزة، إن هذا كلّه يُثمر تقليصاً كبيراً في حجم الوظائف التي تتلف الوقت وتستلزم إرهاق المرأة.

أمّا نساء المدن، وهنّ من الطبقة المتوسّطة أو الفقيرة، فيلتزمن القيامَ بأعمال أخرى غير وظائفهنّ المنزلية، وهي أعمال تشمل الخياطة، والتزيين، والخدمة، وصناعة الحلويات و.. وهذا ما يزيد بدوره من دخل الأسرة، ولابدّ من الالتفات إلى أنّ التضخّم الاقتصادي قد أدّى إلى اتّساع العمل لدى هذه الطبقة، فوصل دخل هذه الأعمال إلى حدّ يزيد عن الدخل الرسمي الذي يتمكّن رجل العائلة من تأمينه. وبعبارةٍ أخرى، تتمكّن المرأة / ربّة المنزل، والتي توصف بالحمقاء غير الفاعلة، من لعب دور مؤثر في زيادة الدخل الأسري، لتغدو عنصراً فاعلاً ونشيطاً.

بين عمل المرأة واستقلالها المادي

إنّ دعاة عمل المرأة يدّعون أنها متى دخلت ميدانه أمكنها تأمين نفسها بمنحها الاستقلال المادي، ممّا يجعلها تتمكّن ـ تبعاً لذلك ـ من أن تغدو صاحبة قرار في مستقبل العائلة، فتخرج من مجرّد كونها ربّة بيتٍ مقيّدة اليدين.

ولتقييم مثل هذه الدعوى، لابد لنا من ملاحظة أمور:

أولاً: لا ملازمة بين عمل المرأة وبين تأمينها لاستقلالها المادي، ولتحديد مدى الارتباط الثابت بين المتغيّرين: الدخل والاستقلال المادي، لابدّ من القيام بدراسات اجتماعية معمّقة، إضافةً إلى أنّه لو أريد بالاستقلال المادي أن يصبح بإمكان المرأة العاملة التصرّف بمالها كيف شاءت وتأمين حاجاتها الشخصية، فإن هذا ما لا تؤيّده الدراسات الفعلية، فلا مفرّ للمرأة العاملة من صرف ما تحصل عليه في سبيل تأمين مصاريف شهرية ثابتة، كحضانة الأطفال، وإجارة البيت، وسائر المصارف العائلية، وبشكل عام فما تستطيع تأمينه لن تتمكّن من صرف إلا القليل منه على شؤونها الشخصية.

ثانياً: إنّ نوع العمل، ودرجته، ومقدار الدخل، ونوع عمل الزوج، وبشكل عام السلوك الحياتي العام الذي تعيشه المرأة، هو صاحب الدور الرئيس في تحديد أو زيادة دورها على المستوى العائلي، فالواضح أنّ مقارنة امرأةٍ عاملة بأستاذة جامعية سوف تؤكّد أنهما ليستا بمستوى واحد على الصعيد الأسري.

ثالثاً: تدلّنا الدراسات الموجودة ـ سواء منها ما يرتبط بالعالم الغربي أو ما

يرتبط بالعالم الثالث ـ على أن المرأة لا تقلّل من عملها المنزلي رغم التزامها العملَ خارج البيت، فلا مفرّ لها ـ بعد العودة من ساعات العمل الرسمي ـ من ممارسة وظائفها التقليدية والقيام بها بمفردها، ولعلّ عدم رضا عدّةٍ من النساء بالعمل خارج المنزل يعود إلى تحمّلهنّ مسؤولية القيام بوظيفتين معاً.

بناءً على هذا كلّه، يظهر لنا أن قيام المرأة بالعمل خارج المنزل لا يكفي لتحديد دورها فيه، بل لابد من ملاحظة مجموعة من المتغيرات المهمّة، كأسلوب الحياة والقيم العائلية.

نظرية العداوة بين الجنسين، وقفة ناقدةً

٢ـ إثارة فكرة العداوة بين الجنسين: يقوم هذا الاتجاه على تصوير الرجل والمرأة موجودين متضادّين لا ينسجمان، وأنّ بينهما تضاداً في المصالح؛ من هنا يتمّ الترويج للفكرة القائلة بأنّ التبعة والتقصير تقع على عاتق الرجل في وضعه المرأة تحت قبضته وأنه عبر استثماره لها داخل العائلة تمكّن من احتكار تمام المميزات الاجتماعية.

والنتيجة الواضحة لمثل هذا النوع من التفكير إيجاد الخصومة والعداوة بين الرجل والمرأة، ولو أردنا ملاحظة النظريّات النسوية فلن نجد سوى النسوية الراديكالية أو المتشدّدة تتبنّى هذا الاتجاه؛ ولذا يرى أتباع هذه النظرية أن الأمر لا يقتصر على اللاتساوي الموجود بين الجنسين، بل يتعدّاه إلى تسلّط الرجل على المرأة؛ انطلاقاً من طبيعته التسلّطية، ونماذج ذلك عديدة مثل: تكبيل قدميّ المرأة في الصين، وختان الإناث في أفريقيا، وحرق الأرامل في الهند، وصيد النسوة الساحرات في القرون الوسطى، وعليه فطريق التخلّص من ذلك إنّما هو في تشكيل تجمّعات نسائية خالية من الرجل مبنيّة على مبادئ الأخوّة والهوية النسائية.

ولا شك في أن علم الاجتماع يرفض اعتبار الرجل المقصّر في تدنّي المستوى الاجتماعي للمرأة إلى الدرجة الثانية، لذا تُرجع المدارس النسوية الأخرى غير الراديكالية ـ وبطريقة علمية ـ مسألة اللاتساوي الموجود بين الجنسين إلى العوامل الاجتماعية، كنظام القيم والنظام الجنسي، وبعبارةٍ أخرى، ترجع هذه القيم إلى مفهوم

سيادة الأب الذي تربّينا جميعاً ـ نساءً ورجالاً ـ على أساسه؛ لذا لزم تغيير هذا النظام لرفع هذا الاختلاف.

لا بدّ من الالتفات إلى أن الترويج لعدائية الجنسين لبعضهما ينشأ ـ في الأساس ـ من قيم النظام الأبوي، ولو أنّ الحركات النسائية في إيران أرادت إشاعة هذا التمايز العدائي فلا شك في أنّ ذلك سوف يزيد من العداوة والانفصال بين الجنسين، واستخدام هذا الأسلوب السطحي له عواقب خطيرة على المرأة، وعلى العلاقات العائلية، أي أنّه وبدل إيجاد فرص تعاون واندماج، يتمّ العمل على خلق فواصل بين الطرفين ووضعهما في جبهتين مختلفتين.

من جهة ثانية، استفاد الرافضون للمقولات النسوية من هذه النقطة بالذات؛ لاعتبار النساء موجودات تحمل في ذاتها حسّ الانتقام، ومن ثمّ فهي بسيطة لا تتمتّع بأيّ استعداد أو إمكانات.

نظرية المرأة العالمية الواحدة، تعليق نقدي

٣ ـ الغفلة عن تنوّع الظروف الحياتية للمرأة في إيران: تتمثل بعض الأسس النظرية للاتجاهات النسوية الأولى في اعتبار الظروف الحياتية التي تعيشها المرأة واحدةً، ومن ثمّ تقديم طرق موحّدة للحلّ، وطبق هذا الرأي، تغدو مقولة: المرأة جنسٌ من الدرجة الثانية، مقولةً واحدة وعالمية، وأنّ هذه المرأة (الواحدة والعالمية) كانت دائماً محلّ استغلال الرجل؛ وعليه يمكننا عرض حلول متشابهة لتأمين خلاص المرأة من هيمنة الرجل.

وقد جرى نقد هذا البناء النسوي من جانب المدارس النسويّة الحديثة، حيث ترى أن لا وجود لامرأةٍ (واحدة) في جميع أنحاء العالم، بل تتفاوت النسوة حسب الطبقة، والعرق، والقوميّة، ونوع العمل، والجغرافيا، فالدور الاجتماعي للمرأة البيضاء في المجتمعات الغربيّة مثلاً يختلف عنه لدى سوداء البشرة، ويرى هؤلاء أنّ تصوّر النساء على أنهنّ يعشن ظروفاً واحدة كانت نتائجه لصالح المرأة البيضاء على أساس اعتبار حقوقها حقوقاً عالميّة، فقد عدّت ميول المرأة الغربية ذات البشرة البيضاء المعيار المناسب لتمام التجمّعات النسائية في جميع أنحاء العالم، دون

ملاحظة الظروف الحياتية التي تعيشها سائر النساء.

على أنصار الدفاع عن حقوق المرأة في إيران أن يعرفوا أنّ النظر بعينٍ واحدة إلى جميع التجمّعات النسائية واعتبار المرأة ذات ظروف موحّدة أمرٌ له أهميّته من جهتين:

أولاً: إنّه نظراً للتعدّد القومي واللساني والديني في إيران فإن ذلك لا يسمح بدرس حقوق المرأة بوصفها حالةً واحدة؛ فمن المسلّم به أن دورها يختلف تبعاً لاختلاف الظروف التي تعيشها كما أسلفنا.

ثانياً: من المسلّم به أيضاً أن إيران حيث كانت من الدول النامية فلابدّ أن يكون دور المرأة فيها خاضعاً للتحوّل، والمرأة الإيرانية اليوم يختلف دورها وموقعها تبعاً للمدينة أو القرية التي تقيم فيها والعمل الذي تلتزمه، لذا لابد من ملاحظة خصوصيّات كلّ تجمّع نسائي، مما يُلزم بدراسات اجتماعية في هذا الصدد للتوصل إلى الحلول المناسبة لذلك، وما يلائم ظروف المجتمع الإيراني.

نظرية التشابه التام بين الجنسين

٤ ـ التشابه التامّ بين الرجل والمرأة: الشعار الدائم الذي تحمله النسويّة هو التشابه التامّ في المكانة والحقوق بين الرجل والمرأة؛ لذا تسعى اتجاهاتها جميعاً إلى بذل جهدٍ عملي وعلمي للوصول إلى حقوق متشابهة بين الرجل والمرأة، ويرى أنصار النسويّة ضرورة تغيير نظام القيم ونظام التعامل المختلف بين الرجل والمرأة، واستبداله بنظام معياريّة الإنسان لا الذكورة أو الأنوثة، فصورة الرجل في النظام الجنسي تختلف عن صورة المرأة، لذا يُنظر إليها ذات سماتٍ من العاطفة والطاعة والوفاء، أمّا الرجل فهو هنا قويّ، خشن، قهّار، عاقل، ذو قدرةٍ على الابتكار.

أمّا المجتمع الجديد أو الخنثى (Androcentric)، الخاضع ـ إلى حدّ كبير ـ لتأثير الاتجاهات النسوية، فهو يرفض هذا التقسيم، ويرى عبثيّة الحديث عن اختلاف بين شخصيّتي: الرجل والمرأة، ممّا يعني ضرورة فهمهما بما يرجعهما إلى صورة الإنسان الواحد، ويقضي بتماثلهما، والنتيجة المترتّبة على مثل هذا النمط من التفكير في الغرب هو تشابه الرجل والمرأة، لكن هذه المشابهة لم تلحظ انطلاقاً من

خصوصياتهما، إذ حيث كانت النزعة الذكورية هي الغالبة أدّى ذلك إلى استلزام أن تشابه المرأة الرجل، وبحسب مقولة اليزابيت بدانتر (Elizabet Badinter): «ما حدث أنّ المرأة اكتسبت الرجولة دون أن تتخلّى عن هويتها التقليدية، إنّ الإنسان في غرب القرن العشرين ـ لا سيما المرأة ـ مخلوق يحمل في واقعه صفات كلا الجنسين، ففي آنٍ واحد هو ذكر وهو أنثى، وهو يقوم بتبديل دوره في الحياة تبعاً لآنات الليل والنهار؛ لأن المرأة لا تريد أن تخسر شيئاً، بل تريد أن تصل إلى آمال الذكر والأنثى، وهو أمرٌ ليس بالسهل دائماً، فالمرأة اليوم فاعلٌ ومنفعل، أمّ حنون وأنانية، قاهرة وصبورة ومتسلّطة، فقد أصبحت شخصيّتها ـ في الواقع ـ مضطربة ومشوّشة».

لقد كان لفكرة التشابه التامّ بين الرجل والمرأة أثرها على حدوث انقلابٍ عظيم في القيم أدّى إلى نشوء ظواهر جديدة، مثل زواج مثليي الجنس، واضمحلال العائلة، ولا نريد الدخول هنا في عمليّة تقييم أخلاقي لآثار الترويج لهذه الفكرة، إنّما نهدف البحث في أنّ إشاعة أنصار حقوق المرأة في إيران لها، هل يعود بالنفع في مجال حلّ مشاكل المرأة الإيرانية؟

لابدّ ـ ولأجل الإجابة عن هذا السؤال ـ من إلقاء نظرةٍ إلى عهود ما قبل التاريخ، فالملاحظ فيها ـ وهي العهود التي تسمّيها النسوية خطأً عهود سيادة الرجل ـ أن المرأة كانت تعيش حياتها المستقلة بشكلٍ مساوٍ للرجل؛ ففيها كانت تكمل وظيفة كل طرف عمل الآخر، رغم خضوع تقسيم العمل لجنس العامل، ومعنى ذلك أنّ ارتباطهما كان متبادلاً، فلم يكن أيّ فريق يرى الثروة منحصرةً به؛ لأن الرجل لم يكن بإمكانه الاستمرار في الحياة دون أن تمدّ له المرأةُ يد العون.

من جهةٍ أخرى، كانت قدرة المرأة على الإنجاب توازي قدرة الرجل على الصيد، بل أكبر رغم ما في الأخير من شجاعة و..؛ لذا كان ينظر إلى ذلك باحترامٍ وتقدير، لقد كان الاعتقاد السائد آنذاك أنّ المرأة وعبر قوّة الإنجاب تمثل ضماناً لاستمرار الحياة.

لكنّ الأمر اختلف لاحقاً؛ حيث أصبحت طاقة الإنجاب في المرأة عنصراً يبرّر تسلّط الرجل عليها، فغدت في صورتها المتأخرة عنصراً ضعيفاً حقيراً من الدرجة

الثانية. وهذه النقطة مركزيّة في بحثنا؛ لأن نظام العصر الجديد أو النظام المتحضّر وإن عرف بنظام المساواة دون سيادة الرجل، لكن ثمن هذه المساواة سيكون التضحية بخصوصيّة المرأة أو إلغائها أو تجاهلها، ألا وهي خصوصيّة الإنجاب وإبقاء النسل، وبعبارةٍ أخرى إنّما تمكّنت المرأة الغربية من نيل المساواة عن طريق التشبّه بالرجل وعدم الاعتناء بخصوصيّاتها التي خُلقت معها.

بل يذهب بعض الباحثين إلى أن الطريقة التي اعتمدتها المرأة للتشبّه بالرجل يظهر منها أنّها كانت تريد أن تحلّ محلّه في خصوصيّات التسلط، والقهر، والخشونة، وهي السمات التي كانت سائدةً في العصر السابق، عصر سيادة الرجل، وبعبارة ثالثة إن الغرب يتحوّل وبشكل تدريجي إلى عصرٍ جديد يمكن تسميته عصر سيادة المرأة.

إنّ شعار التساوي والمساواة بين حقوق الرجل والمرأة وإن كان محور الصراع العلمي والعملي للحركات النسوية في الغرب، لكنّ النتيجة التي لا يمكن تجنّبها لنموّ هذه النسويات هي ظواهر مثيلي الجنس وازدياد نسبة الطلاق، واتجاه المرأة نحو التسلّط.

الحركة النسوية في إيران: الاستراتيجيات وبرامج العمل

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل التبعية الصرفة والتقليد المحض من طرفٍ واحد لشعارات النسوية الغربية ومبادئها ـ مع ملاحظة ما يترتّب على ذلك ـ يمكنه أن يكون لصالح المرأة الإيرانيّة؟ وبعبارة أخرى، هل ينحصر سبيل أنصار حقوق المرأة في إيران ـ عن علم أو جهل ـ باتّباع طريق الغرب، أي العمل على إيجاد تشابهٍ بين الرجل والمرأة لإحقاق حقوقها؟ والأهم من هذا كلّه أن الطريق الوحيد لإحقاق الحقوق هل ينحصر ـ فعلاً ـ بجعل المرأة شبيهةً للرجل بشكل كامل؟

والجواب عمّا سبق سلبيٌّ، فلا التشابه الكامل بين الجنسين، ولا كون الرجل والمرأة مُكمّلان لبعضهما هو الذي يمكنه حلّ قضايا المرأة، بل الحلّ إنما يكون بالتلفيق بين كونهما مُكمّلين لبعضهما ومتشابهين، دون التضحية بخصوصيّة الرجل وخصوصيّة المرأة، وهذا ما يُمكن أن يكون الهدف الذي تسعى إليه المرأة، نعم كون

المرأة مُكملةً للرجل وبالعكس لا يراد منه ما هو متعارفٌ في نظام سيادة الرجل، أي إنّ هذا التعاون بين الطرفين لا يتمّ في ظلّ مفهوم التعاون بين جنسين أحدهما أفضل أو متعاديين، بل يُمكن القول بأنّ هذا التعاون مظهرٌ للتكامل الذي كان سائداً في علاقة الرجل والمرأة في عصور ما قبل التاريخ، التكامل المساوي يعني كون الوظائف المختلفة والمتمايزة بين الرجل والمرأة متساويةً، سواء على مستوى الدور الاجتماعي أو العائلي.

إنّ ما أراه هو أن الهدف الذي ينبغي أن تسعى إليه النسوية في إيران هو العمل على المحاور التالية:

١ . رصد الدور التقليدي للمرأة

أولاً: المزيد من دراسة الدور التقليدي للمرأة، أي الأمومة والزوجية، فعلى أنصار حقوق المرأة أن يقوموا ـ بدل ملاحظة بُعدٍ واحد، هو عمل المرأة ـ بالالتفات إلى الظروف الحياتية الحقيقيّة التي تعيشها أغلبيّة النساء الإيرانيات، والتي لم تُر إلى الآن، إن تعميق هذه المعرفة ضروريٌ لنا؛ حيث ستبدّل الصورة السائدة للمرأة والتي هي (ربّة البيت)،والتي توصف عادةً بالضعيفة الأسيرة للرجل و..

٢ . مسؤولية نظام القيم

ثانياً: لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ الباعث على هذه النظرة الدونية لدور المرأة بوصفها زوجةً وأمّاً من قبل الرجل ليس صرف الدور الموكول إليها، بل نظام القيم الناظر إلى هذا الدور، فهو المسؤول عن ترويج هذه الصورة. إنّ نظام القيم هذا (سيادة الرجل) وإن تبلور في النظام العائلي فقط لكنه يملك من القوّة ما يجعل تأثيره يمتدّ حتى عندما تقوم المرأة بالتخلّي عن هذا الدور التقليدي والاتجاه نحو لعب دورٍ اجتماعي.

ويمكن توضيح تسلّط نظام القيم المعتمد على سيادة الرجل في الاقتصاد الحديث عبر الأمثلة التالية: كون أجرة المرأة أقلّ من أجرة الرجل حتى في العمل الواحد، وتكفّل المرأة القيام بالأعمال الأنثوية أو فقل: شبه العائلية، كالتعليم، والتمريض، والخدمات، وكون عمل المرأة عُرضةً للسقوط في ظلّ الأزمات

الاقتصادية، وتحمّلها العبء الإضافي المتمثل بالعمل المنزلي؛ وبناءً على هذا، فإنّ عمل المرأة وعدمه لا يشكّل بنفسه دليلاً على وجود تحوّل هامّ في الوضع التقليديّ لها.

من جهةٍ أخرى، لاحظنا أن دور المرأة العاطفي (الأمومة) في بعض العصور التاريخية كان له أهمية تزيد عن دور الرجل (الصيد)، وما يُمكن أن يكون واحداً من الأهداف التي تسعى إليها النسوية في إيران هو العمل على تغيير نظام القيم الذي يتمّ من خلاله مطالعة الدور التقليدي للمرأة، وبعبارةٍ أخرى، لابدّ لنا من الدفاع عن القيم التي ترى تساوياً في قيمة الدور الذي تؤدّيه المرأة مع الدور الذي يؤدّيه الرجل، وما يمكن أن يكون مفيداً هنا هو الاعتماد على نظام القيم الإسلامي الذي يرى أنّ قيمة عمل المرأة مساويةٌ لما يقوم به الرجل.

٣. دعم الرجل وتعاونه مع الحركة النسوية

ثالثاً: يلزم الحركات النسوية في إيران أن تضع في بالها أنّه لن يكتب لها النجاح دون تقديم الرجل دعمه وتعاونه، لذا لابد من إظهار قضية التكامل المتساوي لصالح الرجل والمرأة معاً.

٤. المرأة والرجل، التساوي والتماثل

رابعاً: يتضمّن التكامل المتساوي بين الرجل والمرأة ـ مع كونه ناقصاً ـ التماثل بين الجنسين، وبعبارةٍ أخرى: إن التكامل بين الجنسين في العصر الحاضر لا يمكنه أن يتمّ كما كان في مجتمعات ما قبل التاريخ، بل لابد للمرأة والرجل وضمن دورهما المكمّل لبعضه أن يكون لهما أداور متشابهة. فالتمايز الناشئ من الأدوار المكمّلة لا يشكل نقضاً للتشابه الناشئ من الأدوار المتماثلة، إنّ التشابه في الأدوار المتماثلة يوفر لنا تشابهاً بين الرجل والمرأة، لكنّ هدف ذلك لن يكون إلغاء الدور التقليدي للمرأة، أو عدم المبالاة به، أو جذبها لتحتلّ مكانة الرجل، بل الهدف تقاربهما لإعطائهما مكانةً متساوية، وإيجابية هذا الأنموذج الذي نسمّيه: المجتمع المتكامل والمتساوي بشكل غير كامل والمتشابه في الأجور المتماثلة، أنّه يشكل نقطة تحوّل يمكن فيها إعادة بناء المكانة الاجتماعية لجماعات النساء المختلفة.

النتيجة

يوصلنا البحث في طروحات النسويّة في إيران إلى أنّ على أنصار حقوق المرأة فيها القيام بالتدقيق والدراسة والمقارنة الطويلة الأمد للتوصل إلى معرفة عميقة بالنسويّة، والاستفادة من أسسها التي تعتمد عليها، والأمر المسلّم به هنا أن التطبيق الكامل للأنموذج الغربي ونتائجه لا يمكنه أن يكون مناسباً للمرأة الإيرانية، لا سيّما مع ملاحظة الظروف الخاصّة بها هنا، ونتائج الصراع النسوي في الغرب نفسه.

مضافاً إلى أنّ الترويج لعمل المرأة بوصفه خشبة خلاصها، أو لفكرة العداوة بين الجنسين، أو التشابه التامّ، مع عدم ملاحظة التنوّع الموجود لدى المرأة الايرانية، لن يؤدّي فقط إلى الابتعاد عن الوصول إلى معرفة صحيحة لوضع المرأة في إيران وعلاقتها بالرجل، بل سوف يؤدّي إلى عواقب خطيرة على الأسس العائلية، دون أن يؤمّن حلاً لمشكلة المرأة.

لقد سعينا في هذه المقالة القصيرة إلى تنبيه أنصار المرأة في إيران لأمور لم تكن بحسبانهم، لذا لابد ـ للرقيّ بهذه الأفكار والتحليلات ـ من إظهار وجهات النظر المخالفة، حتى يتمّ التوصل إلى الأنموذج المقبول اجتماعيّاً.

* * *

مشروع الحركة النسوية
ما الذي تبحث عنه النسويّة في إيران؟

د. حامد شهيديان(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

مدخل

من المتغيّرات المهمّة في إيران في السنوات العشر الأخيرة الاتجاه الذي سلكه موضوع حقوق المرأة، والترويج لدور مقولات كالجنس المتنوع[1] ـ الذكر والأنثى ـ (gender)، النزعة الذكورية والنسوية لرسم السياسة الاجتماعية والثقافية، لقد صدرت العديد من الدراسات والأبحاث ـ داخل إيران وخارجها ـ تدرس حياة المرأة وسبل نجاتها من الظلم الذي تتعرّض له، والكثير من المقبولات التي كانت لمدّة طويلة واضحةً للجميع مُبرهناً عليها أصبحت الآن محطّاً لعلامات الاستفهام وإعادة القراءة.

ومن الدروس المهمّة لهذا التحوّل في الثقافة ـ بحسب تصوّري ـ أنّ ثقافة (الصحيح) ليست موهبةً لدى بعضنا توجد دفعةً واحدة، بل هي نتيجة طريقة تبادل وحوار علمي يتبلور تدريجيّاً؛ لذا كانت مقبولاتنا الصحيحة خاضعةً للتحوّل هي أيضاً؛ فما هو صحيحٌ اليوم سيكون غداً محلاً لدراسات جديدة، أو سيتمّ تصنيفه باطلاً ضمن أساليب البحث المستحدثة، أو سيقف حائلاً أمام دراسات وأبحاث جديدة؛ لذا كان لابدّ من إخضاع ولادة الحركة النسوية في إيران للرصد والمعالجة العلميّة، وجعلها مادّةً للدراسة والنظر وتبادل الرأي، كي تنمو دراساتها وتتنامى.

(*) باحث مختصّ بالعلوم الاجتماعية وقضايا المرأة.

(1) المراد من هذه الكلمة: الجنس من حيث الذكورة والأنوثة، أي الجامع لهما؛ لذا وجدنا أنّ كلمة الجنس المتنوّع هي أفضل ما يمكن أن يؤدّي هذا المعنى.

لقد كان للدراسات الجديدة التي سلّطت مجلّة زنان (المرأة) النظر عليها والتي ترتبط بأهداف الحركة النسوية أو قضاياها دورٌ كبير في نقدها نقداً مركّزاً؛ فقد قامت الزميلة د. ناهيد مطيع بإثارة العديد من المسائل التي ترتبط بالنسوية في إيران، ففتحت بذلك باب البحث العلمي لتناول قضايا المرأة والنسوية في هذا البلد.

وقد ألحّت الدراسة المذكورة على مبدأ سليم وهو أهميّة العمل المنزلي، فأوضحت أنّه لهذا العمل ـ وخلافاً للسائد بشكل عام؛ حيث لا يتمّ تصنيف عمل المرأة المنزلي في الإحصاءات الرسمية للاقتصاد المنتج ـ دوراً نشطاً على الصعيدين: الاقتصادي والاجتماعي للعائلة والمجتمع، وهو ما لا تقتصر فائدته على إعادة قراءة دور المرأة في الأسرة ومتابعة تفاصيل دورها الاجتماعي، بل إنّه يُشكّل مفتاح البحث هنا، وكذلك الحال بالنسبة لتحليلها الدقيق لتأثير التطوّر التكنولوجي على عمل المرأة المنزلي.

ما أسعى إليه هنا ـ ومع تقديري للجهد المبذول من قبل د. مطيع في بحثها عن تحديد دور المرأة الإيرانية في الحياة ـ تسجيل بعض النقاط بوصفها بدايةً لحوارٍ مثمر، نعم لابدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّ ما سنثيره لا يقتصر على ما كتبته د. مطيع، وما أؤكّد عليه أنّ النسوية الإيرانية لا ينبغي لها أن تبقى أسيرةً للمفاهيم والتعاريف المؤسّسة مسبقاً، وإن كانت هذه التعاريف لا ضرر منها بل هي مفيدة، وإذا كان لابد للنسوية من أن تخطو خطوتها الأولى نحو الديمقراطية والتساوي فلا بدّ لها من أن تسير نحو البحث عن الهوية الإنسانية أيضاً، فتضييق دائرة البحث في أطرٍ مبحوثة سلفاً لا يعني سوى استبدال بعض المقبولات بأخرى.

وبغية تجنّب الوقوع في أمرٍ كهذا، كان لابد للنسوية من القيام بإعادة تعريف لمفهوم الجنسين، وهو تعريفٌ ملزمٌ بإيضاح أن إدراكنا للذكورية والنسوية لما كان من الظواهر الاجتماعية التاريخية فأيّ تعريفٍ مستقبلي لهما لابدّ وأن يكون محدوداً بقيود الاجتماعي ـ التاريخي، وسوف أتابع هذه القضية في كتابات د. مطيع لا سيما في مسألة تشبّه المرأة بالرجل في الغرب وقضية العائلة، لكنّني قبل ذلك كلّه أودّ ـ للضرورة ـ الإشارة إلى بعض الفرضيات المسبقة في ما كتبته د. مطيع.

الغرب والنسوية، أين وصلت الحركة النسوية في الغرب؟

ترتبط كتابات د. مطيع[1] بفرضين مسبقين خاطئين:

الفرض الأول: ويتصل بالنظام الحالي للقوى بين الرجل والمرأة في المجتمعات الغربية؛ فمن يقرأ ما كتبته يتصوّر أن الحركة النسوية في الغرب قد تمكّنت من الانتصار، وأنّ المجتمعات الغربية الآن دخلت في عصرٍ جديد سيادتُه للمرأة، ونتيجة ذلك أنّ ما يجري في الغرب من تبعات هذا العصر.

ومثل هذا التصوّر عن المجتمع الغربي خاطئ ومحيّر لأنصار تساوي المرأة قبل غيرهم، فبعد أن يقرأ القارئ عن دخول المجتمعات الغربية عصر سيادة المرأة الجديد، يسأل نفسه عن التغييرات التي حدثت فيها وأدّت إلى موت سيادة الرجل؟ وعن خصائص هذا المجتمع الذي تكون فيه السيادة للمرأة؟ إلاّ أنّه ليس من جواب عن ذلك، لا في كتابات د. مطيع ولا في الظروف الخارجية التي تعيشها المجتمعات الغربية نفسها، لقد خاضت المرأة الغربية ـ ولعقودٍ ـ صراعاً ضدّ نظام سيادة الرجل، لكنّها لم تتمكّن سوى من تحقيق بعض التغييرات الأساسيّة أحياناً والمحدودة أحياناً أخرى في الحياة الاجتماعية، وهي مدعوّة ـ لإزالة هذا النظام ـ إلى مواصلة الصراع لسنوات.

ثمّة حاجة لجهدٍ مضاعف لتغيير نظام سيادة الرجل، كسائر الأنظمة الظالمة، وإذا وفقت النسويّة للنصر في جبهةٍ ما في حربها هذه فلن يتأخّر الهجوم المضادّ ضد قضايا المرأة من الجبهات الأخرى، ولا أزعم هنا فشل النسوية الغربية، بل أركّز على ضرورة أن لا نظنّ أن واقع الحياة الغربية هو الغاية المنشودة للحركة النسويّة.

الفرض الثاني: ويرتبط بالهدف الذي تسعى إليه النسوية الغربية، فممّا لا شكّ فيه وجود من يؤمن في الغرب بأفضليّة المرأة ـ في جوهرها ـ من الرجل، والهدف الذي يسعى إليه هؤلاء إظهار هذه الأفضلية، إن هذه المزايدة ليست من خصوصيات النسوية الغربية، بل تظهر للعيان لدى الحركات الاجتماعية جميعها، أمّا لو أردنا غضّ الطرف عن هذه المزايدات فلن نجد حركةً تهدف إرساء نظام سيادة

---

(١) النظر في هذا إلى المقالة السابقة للدكتورة مطيع حول النسوية في إيران، ومقالات أخرى للكاتبة.

المرأة.

إنّ الهدف الذي تسعى إليه النسوية هو إزالة تمام أنواع التمييز القائم على أساس الاختلاف الجنسي والجسدي، وما تظنه الكثير من النسويات أنّ ذلك لا ينفصل عن السعي لإزالة تمام أنواع اللاتساوي الاجتماعي، كما لا تهدف النسوية إلى تفضيل جماعةٍ على أخرى، فالمحافظون في الغرب يذهبون إلى أن المرأة قد زادت من مطالبها فأوصلت الأمر إلى حدّ تعرّض الرجل فيه نفسه للظلم، فيما ترى النسويّات وسائر الباحثين العلميّين أنّ مثل هذه الدعاوى تعبّر ـ فقط ـ عن ردة فعل من نظام سيادة الرجل تجاه الحركة النسوية.

إنّ الاقتراح المصرّح به أو الملمّح له بأنّ النسوية الغربية في طريقها لبلوغ عصر سيادة المرأة، أو أنّها قد بلغته وتجاوزته، ليس سوى حكمٍ مسبق وخاطئ على النسوية، وعلى المرأة الغربية، والمجتمعات الغربية، فالهدف من الالتقاء بالغرب إن كان الوصول عبر الحوار إلى الخطوة الأولى نحو توحيد الجهود المختلفة لإزالة الظلم المنتشر في أنحاء هذه الدنيا، فإنّ مثل هذه التعميمات الخاطئة توجب ابتعاد أصحاب الأهداف المشتركة عن بعضهم بعضاً.

النسوية والجنس المتنوّع

ومن الأسس التي اعتمدتها د. مطيع تأثيرُ النسوية الغربية على الشكل الذي اتخذته التعاريف الجديدة للجنسين، وبحسب ما تراه فإنّ إعادة التعريف هذه كانت سلبيةً وفاشلة؛ لأنّها أزالت الفوارق الموجودة بين الجنسين، وخرجت بصورة للمرأة ليست هي فيها بامرأة ولا رجل، وفي عين الوقت كليهما معاً، لقد كتبت تقول:

لقد سادت في الستينات والسبعينات من قبل بعض الحركات النسوية المتشددة الدعوة للتخلّص من الخصوصيات التي يختصّ بها الرجل أو الأنثى، والالتزام بنماذج مشتركة ذكورية وأنثوية في الوقت نفسه، وقد كان التصور السائد لدى هؤلاء أنّ ما ينبغي التوصّل إليه هو أن يقوم الرجال والنساء بنزع الخصال الخاصّة بكلّ منهما للوصول إلى إنسان حرّ من قيود الجنس، أي الإنسان (الرجل المرأة androgynous).

لكنّ هذه الرؤية نُسخت في العلوم الاجتماعية في السنوات التالية للسبعينات، ومن جملة ما ذكره منتقدو هذا الرأي أنّ هذه النظرية تلتزم بشكل مُسبق بتقسيم الخصوصيات الإنسانية إلى خصوصيّات ذكورية وأنثوية، مضافاً إلى ما أشارت إليه د. مطيع نفسها من أنّ الخصوصيات الذكورية ستظهر عمليّاً في المجتمع الذي تمّ فيه دمج الخصوصيات، وأنّ هذه الخصوصيات الذكورية هي التي تضمن نموّ الإنسان في مجتمع (الرجل ـ المرأة)، إنّ التبعة المترتبة على هذه النظرية تتمثل في أنّ على المرأة السعي لأن تصبح رجلاً بغية الوصول إلى حالة التساوي المنشودة.

لقد طرحت النسويّة الليبراليّة مسألة تشابه الجنسين لنقد النسوية الراديكالية والاشتراكية، فالنسوية الليبرالية لا ترى وجوداً في الخارج لسيادة الرجل بوصفها نظاماً نفعيّاً ظالماً يعاني من التمييز الجنسي، بل هو ظاهرةٌ تجري في الأفكار والنفوس وتظهر هنا وهناك كما تتمظهر في العلاقات البشرية، وترى النسوية الليبرالية أنّ مواجهة نظام سيادة الرجل تتمّ عن طريق: التعليم، والتربية، وسوق العمل، أما على المستوى الثقافي فلابدّ من مواجهة العادات والتقاليد ورفع مستوى استفادة المرأة من الإمكانات التعليمية، وتأمين فرص عمل مشابهة للنساء والرجال؛ لكي تكون هناك منافسة متساوية.

لكن النسوية الليبرالية لا تُبدي اهتماماً بجعل العائلة والمجتمع الذكوري المرأةَ ـ ومنذ البداية ـ في ظروفٍ غير متساوية مع الرجل، وأنّ ادعاء المنافسة المتساوية في ساحة العمل قد تخفي هذه اللامساواة، إضافةً إلى سكوت النسوية الليبرالية عن البُعد المرتبط بالظلم السائد في نظام سيادة الرجل، وهي بهذا تبعد مكانة الرجل في الأسرة عن أن يكون محلاً لعلامات الاستفهام.

إن الانتقاد الذي توجّهه النسويتان: الراديكالية والاشتراكية، للاستراتيجية التي تعتمدها النسوية الليبرالية يتمثل في أنّ الأخيرة تحصر ظلم المرأة في اللامساوة في التعليم والعمل والأفكار والعادات؛ ونتيجة ذلك بقاء نظام اللامساواة وسيادة الرجل والرأسمالية على حالها[1]، إنّ التساوي بين الرجل والمرأة لدى الاتجاه النسوي

---

(١) من بين هذين الفريقين، تزيد النسوية الاشتراكية تأكيدها على الرأسمالية من النسوية

الليبرالي يستلزم تساوى المرأة مع الرجل في نطاق ما يقتضيه طبع الرجل[١]، وللوصول إلى ذلك، لابدّ للمرأة من العمل بنحوٍ يعدّها الرجل من طبقته، أي أن يتقبّلها بوصفها رجلاً فخرياً (honorary me).

والنتيجة أنّ هذا النقد يرد على كل من يقوم بتضييق وحصر التساوي بين الجنسين بالتساوي في العمل، حيث تتحوّل النساء ـ في مدينة أحلام هؤلاء ـ إلى رجال، وينلن مرتبةً في أعين الرجال عندما يتبدّلن إلى رجال فخريّين، وفي مثل هذا النظام يلزم النساء ـ بهدف إظهار تساويهنّ مع الرجال ـ ارتداء ثياب تكون في نظر الرجال رسميةً، كما يلزمهنّ اعتماد أسلوب في التعاطي يراه الرجال أسلوباً رسميّاً، وكذلك الحال على مستوى الأفكار، فلابدّ أن تكون أفكارهنّ بالنحو الذي يراها الرجال منطقيّةً وعمليّة.

ويفترق ما ذكرناه كثيراً عن ادّعاء إرادة الحركة النسوية تبديل النساء إلى رجال أو أن يصبحن شبيهات بهم، إن البحث عن تشابه النساء والرجال بالنحو الذي صوّرته د. مطيع في نقدها للنسوية، تتبنّاه مجموعتان: الأولى هي المجموعة التقليدية التي ترى أنّ الأفضل للنساء البقاء في بيوتهنّ والقيام بالأعمال الخاصّة بهنّ؛ كي لا تضيع منهنّ أصالتهن وأنوثتهن، والمجموعة الأخرى تتمثل في بعض أتباع النسوية ممّن يتهجّم على النسوية نفسها، فيعتقد بأنه لا ينبغي الوصول بها إلى حدّ مفرط، وهذه المجموعة الثانية هي التي يطلق عليها التعبير الساخر: (نسويات ضد النسوية)، وتسعى هذه النسويات ـ وتحت عنوان النسوية ـ لتحديد الحركة النسائية بالنحو الذي لا تُشكّل فيه خطراً على الرجال، وما أراه أنّه ينبغي علينا نقد النسوية الغربية في إيران وفق معايير أكثر دقّةً.

الراديكالية.

(١) لا ينبغي تجاوز القول بأنّ هذا الإشكال يرد على النسوية الوجودية أيضاً، ويقدّم سيمون دوبوار في كتابه (الجنس الثاني) وسائر كتاباته رؤيتَه التي تعتمد على كون المرأة عنصراً منافساً أو مساوياً للرجل في الدائرة التي تقع تحت تصرّف الرجل، لذا انتقده الآخرون بأنّ لازم هذا أنّ على المرأة أن تصبح كالرجل لكي تتساوى معه، وبعبارة ثانية: إنّ التحوّل هو الذي يضمن المساواة.

وأهمّ مقولات الحركة النسوية تحديد أدوار الجنسين مسبقاً (gender rolex \ sex roles)، فالنظام الذي يعتمد سيادةَ الرجل يقوم بتحديد أدوار خاصّة لأفراد الإنسان عن طريق التنوع الجنسي، لكنّ إرجاع السبب في هذا الاختلاف إلى التنوع الجنسي إرجاع خاطئ؛ لأنّ الجنس المتنوّع لا يرجع إلى هوية محدّدة مسبقاً تكون (تطبيقية ـ مسرحية)، فما يقوم به الرجل يصبح من أعماله، وكذا الحال مع النساء، من هنا على الرجال التصرّف بوصفهم رجال، وعلى النساء التصرّف على الطريقة عينها، والسرّ وراء بقاء الاختلاف الجنسي إنما هو احتفاظ الجنس المتنوّع باستمرار بالتلبّس بخصوصية (تطبيقية ـ مسرحية) لكي يتمظهر الاختلاف الجنسي بشكله الطبيعي، فما نقوم به هو عملية تصنيف إلى طبقات وبناء قوالب لذلك، ثم محاولة وضع ما يحصل في الخارج ضمن تلك القوالب، ونرى في هذه القوالب صورةً للواقع، وبعبارة أخرى، الذكورية والأنثوية هوية محدّدة مسبقاً هنا تتبلور في المجتمع الذي يتقبّل اختلاف الجنسين.

لقد تبدّلت الصورة في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية؛ حيث تطالع حياة المرأة بوصفها ظاهرة ثقافية ـ اجتماعية، وقد حلّ ذلك تدريجياً محلّ الآراء التي كانت تقوم بتفسير حالة اللاتساوي بين الجنسين على أساس الاختلاف التكويني ـ الطبيعي، وقد كان هذا التغيير أحد المعطيات الرئيسة للفكر النسوي في إيران.

ومع ذلك كلّه، فما أراه أنّ التحليل الذي نملكه إلى الآن للتنوّع الجنسي ما زال خاضعاً لإطار الاختلاف التكويني الذي يقدّم تبريراً جوهرياً لفكرة التنوع الجنسي.

هذا، وقد طرحت د. مطيع في مقالة أخرى، حملت عنوان: المجتمع القابل للتنوّع الجنسي، مانعٌ أمام التنمية، النظامَ المعتمد في مثل هذا المجتمع، وفي مقالة أخرى لها حول الضحيّة النسائية، رأت أنّ على الحركة النسوية العمل على تقارب الأدوار وإعطاء قيمة واحدة للوظائف المختلفة للرجل والمرأة، وعقدة البحث هنا أنّنا إذا اعتبرنا التنوّع الجنسي ظاهرةً تاريخية ـ ثقافية، فمن أين نشأ الاختلاف الوظيفي بين الرجل والمرأة؟

ولا يصح تصوّر ذلك متى تمّ القبول بالقوالب المبنية مسبقاً حتّى لو كنا

نخالف ما هو موجود في هذه القوالب، فالمضمون التقليدي غير مقبول؛ لأنه يأسر المرأة في ضمنه، والمضمون الموجود في النسوية الغربية غير مقبول أيضاً؛ لأنه لا يتلاءم مع هذا القالب؛ وعلى هذا الأساس فالتنوع الجنسي ـ في بحث د. مطيع ـ هو نظام تاريخي ـ ثقافي يستلزم تقييد ما هو ذاتي وطبيعي في النساء والرجال.

إنّ البحث يدور حول أننا كيف نتمكّن من تعريف الجنسين؟ وهل ننظر إليهما بوصفهما مختلفين متفاوتين أو متحدين متكاملين؟ والسؤال الأساس الذي لا يثار أن هذه الذكورية والأنثوية التي يبحث عن تعريفٍ لها، من أين اتخذت شكلها؟ وكيف ظهرت وتبدّلت إلى قالب يحدّد ما نريد اختياره؟ وما أراه أنّ التحذير الذي تُقدّمه د. مطيع في نقد الأدوار الموكلة إلى الجنسين من قبل النسوية الغربية ناشئ من هذا الأمر، مع وجود فرض مسبق وهو أنّ ما تعلّمناه من النسوية الغربية تعريفٌ قد تمّ إسقاطه على اللفظ.

ومن المعطيات الأخرى للنسوية مواجهة الأدوار المحدّدة تبعاً لجنس الفرد، ونتيجة هذا الصراع أنّ كل ما كان قد تمّ توزيعه بين الرجال والنساء على مدى القرون الماضية أصبح الآن ميسّراً شيئاً فشيئاً لهم، وهذا هو ما أكّدت عليه مقالة اليزابيت بدانتر، والتي استندت إليها د. مطيع نفسها، لكن لا إشارة في أيّ موضع من هذه المقالة على تأثر بدانتر من زوال هذا الحاجز الذي كان قائماً بين الأدوار الموكلة للجنسين، أمّا د. مطيع فاعتمدت ـ وللأسف ـ على ترجمة خاطئة للمقالة؛ فالمقطع التي اختارته يوصلنا إلى أنّ المرأة في القرن العشرين تقوم بأداء دور كلا الجنسين، فهويّتها ـ في الواقع ـ ضاعت واختلطت، ومثل هذا التعبير لا وجود له، لا في الأصل الفرنسي ولا في الترجمة الإنجليزية، بل ما هو موجود هو أنّ المرأة اليوم قامت بدمج الأدوار الخاصّة بالنساء وتلك الخاصّة بالرجال والخلط بينها، والنصّ الإنجليزي والفرنسي يظهر فيه لحن من المديح، أمّا النص الفارسي فما يلوح منه لحن الأسف[1]، كما أنّ بدانتر تشير في بداية النص الذي تحدّثت فيه عن عملية الدمج هذه

---

(١) لكي يكون المضمون أشدّ وضوحاً أورد هنا النصّ الإنجليزي:

Women seem to have interioritized male otherness without therby abandoning their

بين دور المرأة وهويّتها التقليدية إلى عدم انتهاء معركة المرأة هذه. ونصّ المقالة يظهر منه بوضوح مثل هذه النتيجة.

وثمّة في النسوية الغربية حديث عن ضعف اللون الذكوري والأنثوي بوصفه مسعى نسوي، لا مصدراً لخجل الحركات النسوية، وهو ما يبدو جليّاً في مقالة بدانتر، فقد راجعتها ولم أجد في أيّ موضعٍ منها أسفاً على الفارق الوحيد الموجود الآن بين الرجل والمرأة وهو استعدادها للحمل دونه، بل الأمر على العكس؛ حيث تؤكّد على تأثير التغييرات التي حصلت في السنوات الأخيرة على خلق أدوار جديدة للمرأة، الأمر الذي جعل التصوّرات الذكورية قديمةً مرفوضة؛ فالموجود في الدراسة التي اعتمدتها مطيع وفي كتاب رساتر (المرأة، الرجل) هو أنّ النداء الأساس الذي توجّهه المرأة للرجال يتلخّص في تحديدها وظيفتها وإعلانها رفض اللامساواة بعد اليوم، كما وتنديدها بحبسها داخل طاقة الحمل الكامنة فيها حصراً، فالحمل لكثيرٍ من النساء ليس صدفةً، بل نتيجُ وعي وتصميم مسبقين، أمّا ما ينبغي على الرجال اتخاذه فهو أمرٌ يرجع إليهم، فلهم تحديد نوع العلاقة التي سيبنونها مع المرأة، أي كيف سيقومون بتعريف أنفسهم؟ وتنهي بدانتر نداءها هذا بأملٍ في أن لا تكون نتيجة ما يختاره الرجل موته، وولادة الرجل الجديد، ولم أجد أثراً لما ذكرته د. مطيع عن بدانتر حول مستقبل المرأة وصيرورتها رجلاً.

إنّ الخصوصية التي تمتاز بها التعاريف جميعها التي قدّمتها د. مطيع للمرأة هي خصوصية الاستعداد الطبيعي، وحيث لم تأتِ على تعريف هذه المقولة فمن الصعوبة بمكانٍ تحديد ما تقصده من هذه الخصوصية، لكن بإمكاننا ـ عبر ملاحظة

---

traditional female identity. Twentiethcentery Western women is truly an anderogynous creature. She is both virile and feminine , and she slips out of one role and into another according to the time of day or at different times in her life. She is unwilling to forgo anything , and walks a tightrope – by no means always easy to do between her female and male desire. By turns passive and active,devoted mothers and ambitious egoists, gentle and aggressive , patient and commanding, modern women have shuffled the identity cards that they were dealt (badinter ١٩٨٦b)

مضمون دراسة مطيع ـ اعتقاد أنّ نظرها تركّز على دور الأمومة، وأنّه من الخصوصيات التي لا تقبل التغيّر في جنس المرأة، وما أظنّه أنه أنموذج آخر من التعاريف الذاتية التي قُدّمت للجنس المتنوّع والذي يكبّل الفكر ويأسره.

إنّ القيام بتعريف الجنس المتنوّع للمرأة بالاعتماد على عنصر الاستعداد الطبيعي ليس سوى حصر للمرأة بإمكاناتها وبعمل الطبيعة، كما أنّه يتبع نوع علاقتها بالرجل، وبعبارة أخرى: النقطة التي يراد نقد النسوية فيها ـ مع ضمان حرية المرأة ـ هي السبب في وقوع المرأة ثانيةً في أسر القيود التي تُكبّل يديها وقدميها؛ فماذا لدينا من كلام ـ إذا اعتمدنا على مثل هذا التصوّر للمرأة ـ للنساء الكثيرات اللواتي لا يُمكنهنّ الحمل أو لا يُردنه؟ فهل هنّ أقلّ شأناً من الأمهات أم أنّ أُنثويّتهنّ أقلّ؟

نعم، استعداد المرأة للحمل والولادة أمرٌ لا مفرّ منه، لكنّنا لو تجاوزنا ذلك بوصفه استعداداً تكوينياً طبيعيّاً إلى خصوصية الجنس المتنوّع فلن يجد هذا طريقه إلى هناك، إنّ وظيفة الأمومة لا تجد معناها إلا في إطار الثقافة والقيم الاجتماعية، أي ثقافة سيادة الرجل والقيم الاجتماعية القائمة عليها، وهي الثقافة التي حكمت على امتداد تاريخ البشرية، إنّنا لن نجد معنى لوظيفة الأمومة ـ لو أردنا تخطّي كونها ظاهرة طبيعية ـ داخل البُنية الاجتماعيّة ـ الثقافيّة، فما نتصوّره عن هذه الوظيفة من كونها استعداداً طبيعيّاً غيرُ منتزع من بطن الاجتماع البشري، بل إن إدراكنا لجسم الإنسان ـ ومن جملة ذلك القدرة على الحمل والاستعداد الطبيعي ـ يشكّل دائماً معرفةً اجتماعية ـ تاريخية، فالأمومة تجد معناها متى تجاوزنا النظر إليها بوصفها استعداداً للحمل والولادة فقط، لتغدو مجموعةً من المقولات الثقافية والقيم الاجتماعية المتولّدة من هذا الاستعداد الطبيعي، كحضانة الأطفال، بما هي مسؤولية منحصرة بالمرأة أو تقع في الأغلب على عاتقها، وكالعلاقة في تقسيم الوظائف بين وجود الأطفال والدور الاقتصادي ـ الاجتماعي للوالدين.

إنّ ما يسمّى خصوصيات أو وظائف ناتجة عن الاستعداد الطبيعي للمرأة إنّما هو في الحقيقة انعكاس للقيم الثقافية التي تعيشها مجتمعاتنا، وليس خصوصيّةً لا تقبل التغيير؛ ففي الكثير من المجتمعات الآمنة من أن تنال النسوية استعداداتها الطبيعية لا يقبل الناس مقولة أنّ النساء كافّة لهنّ استعداد متساوٍ لصيرورة الأمومة،

بل بعض هذه المجتمعات يوكل أمر الطفل المتولّد من امرأة لا تملك قدرة لعب دور الأم أو لا ترغب في ذلك لامرأة أخرى، إذ تظهر الدراسات المنجزة عن النساء البرازيليات الفقيرات إنهنّ يلاحظن ـ بعد ولادة الطفل ـ حالته الصحية، فإن لم يكن لهنّ أملٌ في بقائه حيّاً لا يعتنين به أو لا يقمن بحضانته، أمّا في الكثير من مجتمعاتنا ـ ومنها المجتمع الإيراني ـ فعندما لا يبقى أيّ أمل ببقاء الطفل حيّاً يقوم أقرباء الأمّ بشدّ عضدها كي لا تعيش على أمل حياته، وهو ما يدلّنا على أنّ عاطفة الأمومة لا تنشأ من الاستعداد الطبيعي بل من العلاقات الاجتماعية ـ التاريخية.

إن التقدّم الطبي الذي أوجب ابتعاد الحمل والولادة عن الجبر الطبيعي، يستلزم إعادة النظر في مقولات: الاستعداد الطبيعي وعاطفة الأمومة بوصفها ضرورةً حياتية للحركات النسوية جميعها في أنحاء الكون المختلفة.

النسوية والأشكال الجديدة للأسرة

تشير د. مطيع في بحثها إلى النتائج الأخرى المترتبة على القيام بجعل المرأة والرجل متشابهين، فتقول: «إنّ شعار التساوي والمساواة بين حقوق الرجل والمرأة وإن كان محور الصراع العلمي والعملي للحركات النسوية في الغرب، لكنّ النتيجة التي لا يمكن تجنّبها لنموّ هذه النسويات هي ظواهر مثيلي الجنس وازدياد نسبة الطلاق، واتجاه المرأة نحو التسلّط».

لكنّها لا توضح تقويمها لظواهر مثيلي الجنس والتخنّث وازدياد نسبة الطلاق، وقد أشرنا أوّل المقال إلى نزعة التسلّط، والذي يظهر من طيّات البحث أنّ هذه الظواهر ـ بالمجموع ـ من النتائج غير المرغوبة للحركة النسوية، وما أتصوّره أننا لن نصل إلى معرفة كاملة بسيادة الرجل دون درس مقولاتٍ من مثل الميل نحو الجنس الآخر أو مثيلي الجنس؛ لأن السلوك الجنسي« sexuality » كالجنس المتنوع ظاهرة اجتماعية ـ تاريخية، وما أراه في تعريف السلوك الجنسي أنّه استجابة للّذة والحاجة الجسدية باعتماد أساليب مقبولة اجتماعياً وثقافياً، فمقصودنا منه ما لا يأتي إلا عبر السيرورة الخارجيّة للعلاقات بين البشر، لا على أساس القوانين الأبدية والأزلية، وعندما ننظر لأيّ سلوك جنسي خاصّ على أنّه أمر عادي أو طبيعي، فإننا نصل ـ

في الحقيقة ـ بذلك إلى معرفة تاريخية ـ اجتماعية عالمية وشاملة، ونحلّ الإيمان مكان التحليل المعرفي الاجتماعي.

وليست نزعة الشذوذ الجنسي نتاجاً للحركة النسوية، بل هو نمط من أنماط السلوك الجنسي، والنماذج التي لا حصر لها لهذا الميل الجنسي موجودةً في تاريخ البشرية، ويكفينا لذلك مطالعة حياة اليونانيين القدامى؛ ففي اليونان القديمة كان لدى الكثير من النساء والرجال من جنسهم ما يقيمون معه علاقة عاطفية، مضافاً إلى زوجاتهنّ اللواتي كان دورهنّ الأساسي القيام بدور الزوجة، دون أن يكون هناك أيّ لون من الارتباط العاطفي مع أزواجهنّ، لقد كانت القيود الاجتماعية المفروضة على النساء تمنعهنّ من القيام برغباتهنّ النفسية، أمّا الكثير من الرجال فكانوا أحراراً تجاه هذه القيود، وقد تحدّث كبار مفكّري اليونان وفلاسفتهم ـ كأفلاطون ـ عن العشق، وهو ما كان يعني في الغالب عندهم المثلية الجنسيّة، لا سيما الشباب، وكذلك نجد نماذج كثيرة في الأدب الفارسي تظهر فيها هذه العلاقة المثليّة.

والتغيير الذي ظهر مؤخراً ـ لا سيما بعد ظهور الحركة النسوية ـ هو أن أتباع الشذوذ الجنسي وجدوا هويّةً لأنفسهم، وكياناً لجماعتهم.

أمّا اتّهام الحركة النسوية في الغرب بإضعاف البنى والقيم العائلية، فإنّنا نسأل: أيّ بنيان عائلي هذا الذي تمّ إضعافه؟ هل يعتبر الطلاق ظاهرةً سلبية مطلقاً؟ هل الأفضل حماية المرأة من الطلاق وإبقاءها في البيت حيث تكون في خطرٍ من الناحيتين: الجسدية والنفسية؟ فلو أن امرأة أقفل باب رقيّها وتقدّمها ما دامت تعيش إلى جنب زوجها، هل الأفضل لها أن تنسى آمالها كي تبتعد عن الطلاق وتحمي عائلتها من الاضمحلال والزوال؟ أفهل من الأفضل للأولاد العيش مع أبوين يعيشان مشاكل يومية أم العيش مع أحدهما في محيطٍ بعيد عن الضغائن؟

إنّ هذه الثنائيّات المخيفة التي وضعت أمام المرأة إنّما هي نتاج العائلة التي تخضع لنظام سيادة الرجل لا النسوية؛ فالنسوية لم تأت لتهاجم النظام العائلي وتعمل على إضعافه، بل كان هدفها فتح سبُل للنساء اللواتي يقعن في أسر مثل هذا الزواج؟ ولم تكن هذه السبل هي العامل الذي أضعف البنيان الأسري، بل ذلك ما يقع على عاتق نظام سيادة الرجل، إنّ ما قامت به النسوية هو محاربة السدود الموجودة

في النظام العائلي، وبزوال هذه السدود انكشفت الأكذوبة التي كانت تتحدّث عن أخلاقيّة نظام سيادة الرجل، إنّ إسراع المرأة في الإقدام على الطلاق في أيّ لحظة أو مكان تمكّنت فيه من أن تنتزع حقوقها داخل الحياة العائلية يكشف عمّا كان يحفظ حياة أكثر العوائل في المجتمعات التي تعيش ضمن نظام سيادة الرجل، وأنّه لم يكن في القيم العائلية التي كانت لا ترعى حقوق المرأة، وليس أمراً سيئاً أن نتذكّر هنا أن إيران قبل انتصار الثورة ـ حيث كانت في أمانٍ من هجوم الحركات النسويّة ـ قامت بإصدار قانون حماية العائلة من ارتفاع نسبة الطلاق.

لا شكّ لديّ في أنّ الكثير من القرّاء الكرام يرون في الطلاق ـ ضمن الخيارات السابقة ـ حلاً أفضل، أمّا ما أخشاه فهو أن تضيق آمالنا الجميلة والرائعة في المحيط العائلي المليء بالعاطفة والمحبة متى دخلت ميدان التطبيق العملي، وأن تحلّ محل النظرة العلمية والواقعية مقولات العائلة، والزواج، والطلاق؛ لذا تحلّ إحساسات عالمٍ مثل باقر ساروخاني في موضوع الطلاق محلّ الدراسة العلمية، حيث يقول: «لابدّ لنا ـ بنظري ـ وعبر القيام بدراسة للعوائل المنهارة، من السعي إلى محاربة وإزالة جميع الأسباب الرئيسيّة للطلاق، إنّ محاربة النتائج لا يمكنها أن تكون مثمرةً وصحيحة.. لابدّ لنا ـ عن طريق التعليم وتحريك العواطف وإيجاد روح التعاون ـ من الوصول إلى حدّ تكون حتى كلمة الطلاق فيه كلمةً سيّئة، بل مزعجة للإنسان ومؤذية له، إنّه يلزمنا تقوية قدرات الإنسان في داخله بدل الآخرين؛ حتى يقيم علاقة تكون لصالح بناء العائلة».

إنّ الأمل الإنساني لدى هذا الأستاذ الكريم قيّم جداً، لكنّ خوفي من هذا النمط من التفكير أعظم من إحساسي بالتقدير لنيته السليمة، فالسؤال الأهمّ من الأمل بزوال حالات الطلاق بالكامل ـ كما هو كلام ساروخاني ـ أو من الشماتة بالنسوية نتيجة ارتفاع نسب الطلاق في الغرب ـ كما هو كلام مطيع ـ هو الفرض المسبق لدى كليهما في اعتبار الطلاق ظاهرةً سلبية بالمطلق، فهل صحيحٌ أن بالإمكان إزالة الأسباب الأساسية للطلاق بالكامل حتّى تكون كلمة طلاق كلمةً سيئة للغاية؟! هل النسوية هي السبب في جهل الإنسان قدر شريكه الآخر فلا يجد حلاً لمشاكله سوى الطلاق؟!

والهدف الذي أقصده من تعداد ما ذكرته من أمورٍ هو القيام بإثارة مجموعة أسئلة تمثل مفاتيح الحركة النسوية في إيران، فما هو موقف الحركة النسوية فيها من التعميمات التي ترتبط بالحياة الجنسية والعلاقات العائلية التي ليس لها أيّ مستند علمي ولا تفي بحلّ التعقيدات الموجودة في العلاقات الإنسانية؟ وكيف تستفيد الحركة النسوية في إيران من هذه التعميمات لتحليل جزئيات السلوك الإنساني؟ وما الجديد الذي تملكه هذه الحركة النسوية للرجال والنساء الذين يعيشون غير منسجمين في الإطار الضيّق للسلوك، وهم محكومون بالعيش على هامش المجتمع؟ وما هو الاقتراح الذي تقدّمه الحركة النسوية سبيلاً للخلاص من حصار الحياة العائلية التي تحسّ فيها بالاختناق ولا يمكّنها من أن ترى مصلحتها إلا في إطار مصلحة الأسرة، المصلحة التي تتقدّم دائماً على المرأة وعلى آمالها؟

المرأة والعمل المنزلي

تظهر د. مطيع في مقالتها ـ وكما أشرنا سابقاً ـ إلى أنّ عمل المرأة المنزلي يعتبر نوعاً من أنواع الإنتاج الاقتصادي؛ لذا تؤكّد على عدم اعتبارها في بيتها موجوداً يعيش على تقبّل الظلم، وأنّها تعيش في بيتها تحت ظلم الآخر تتمكّن من تحويل ما يقع تحت يدها إلى نقاط قوّة تستخدمها بالشكل الذي ينبغي أن تكون عليه العلاقات العائلية، والنتيجة التي تصل إليها د. مطيع من هذا الأمر أنّ المؤسسة العائلية (domesticity) في حقيقتها وجوهرها غير ظالمة، وإنّما قيمنا هي التي تبدّل هذه المؤسسة لتُخضعها لسيادة الرجل، وتغيير هذه القيم سيمنح الأدوار التقليدية للمرأة مكاناً جديداً، ويكون ذلك سبباً لإحكام منزلة المرأة.

وتقوم باختراع تعريف جوهري حقيقيّ للجنس المتنوّع، تحدد فيه للمرأة الأدوار العاطفية وللرجل الأدوار الآلية[1]، ومن خلال هذا التعريف لا معنى للعجب من بقاء المرأة في نظر الآخرين ربّة منزلٍ حتى عندما تقوم بالتخلّي عن دورها التقليدي والعمل على إيفاء دور اجتماعي.

---

(١) هذا التمايز الذي تمّ طرحه من قبل عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونس كان محلاً للنقد الشديد من قبل النسويات.

إنّني أواجه في دراسة د. مطيع مشكلتين: الأولى أنّه عند قيامها بتقييم عمل المرأة البيتي تتجاهل نتاج المؤسسة المنزلية في نظام سيادة الرجل. والثانية ـ والتي لها ارتباط وثيق بالأولى ـ أنها في تقييمها لدور المرأة ربّةَ منزلٍ تعتبر أنّ المؤسسة البيتية في أمان من سهام النسوية.

إنّ أساس القوّة التي يملكها الإنسان إنما يتمثل في الظروف الحياتية والاجتماعية، لا في بعض القيم الثقافية، والحدّ من تمتّع المرأة ـ وهي ربّة منزلٍ ـ بنقاط قوّة يعود إلى الظروف الاجتماعية لا إلى سوء الحالة الثقافية في القرن الأخير، إنّ اختلاف موازين القوى بين المرأة التي ينحصر دورها في العمل المنزلي والرجل تعود أسبابه إلى عوامل خارجية، كالعمل، والدخل، والتعليم، وشبكة العلاقات الاجتماعية ومسؤولية تربية الأطفال، ولا شكّ في أنّ القيم التقليدية لها دورها في استمرار المقبولات القديمة، لكن لا يمكن أن يكون هذا التغيير القيم وزيادة تقدير المرأة العاملة في البيت عاملين في زيادة نقاط قوّة المرأة على المستوى العائلي والاجتماعي.

والسبب في عدم قيام الرجل بالإقدام على القيام ببعض الأعمال المنزلية لا يعود إلى سوء الثقافة الحاكمة منذ مئات السنين، والتي لا ترى لهذا العمل أيّ قيمة تذكر، بل لأنّ هذه الأعمال لا تزيد في نقاط القوّة شيئاً، وهنا أعيد التأكيد على أنّ مخالفتنا للعمل المنزلي لا تعني توجيه اللوم والتأنيب للمرأة التي تقوم بأداء هذا العمل أو عدم اعتبار أيّ قيمة له، بل المرفوض في العمل المنزلي كونه مفروضاً عليها، على أساس أنّ الرجل يرى في المحافظة على البيت أوّل وأهمّ عمل يقع على عاتق المرأة؛ لذا يعتبر حضورها المباشر في العمل الرسمي خارج المنزل هامشياً بالقياس إلى عملها المنزلي، فيقوم بسلبها حقّ الاختيار بين العملين: في الخارج والداخل؛ من هنا كانت المؤسسة البيتيّة من الأسس التي يعتمدها نظام سيادة الرجل.

إن القول بأنّ المرأة اليوم تختلف عنها قبل قرن؛ حيث لا تعدّ جليسة بيتها، لا يشكل دليلاً للدفاع عن المؤسّسة البيتية؛ فلابدّ من ملاحظة أنّ النساء ربّات البيوت كنّ دائماً ـ باستثناء نساء الطبقات العليا ـ يملكن ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر خارج المنزل مع المحيط الذي يعشن فيه، وبناءً عليه، فالتعامل مع الخارج، وإن كَثُر ـ نوعاً

وكمّاً ـ لكنّه لا يعتبر أمراً جديداً، والقضية المهمّة هنا ـ سواء اليوم أو قبله ـ أنّ المرأة ربّة البيت لابد لها من تحصيل حقوقها الأوّلية قبل المرأة العاملة في الخارج، والتي تملك استقلالاً وقدرةً مالية أقوى، ولا يهمّ في ربّات البيوت أن يكنّ جليسات بيوتهنّ أو محتكّات بالخارج،بل المهمّ هو أنّ هذه المرأة محكومة بالعمل المنزلي ولا تملك نقاط قوّة.

نعم، لا شك أنّ عدداً غير قليل من ربّات البيوت على الرغم من أنهنّ لا يملكن حضوراً مباشراً في ساحة العمل الرسمي أو أنّ عملهنّ أقلّ من أزواجهنّ، لكنهنّ يملكن القدرة على اتخاذ قرارات عائلية، وما وفّر لهنّ نقاط القوّة هو صبرهنّ في حربهنّ الخطيرة هذه أو حظوتهنّ برجالٍ ذوي وعي، سواء عن معرفة مسبقة أو لمجرّد الحظ، لكنّها ـ أي نقاط القوة هذه ـ والمتمثلة بأن يكون لهنّ حقّ الاختيار في نوع الحياة ودور في القرارات العائلية، ليست هي الجزاء الذي يليق بهنّ، بل هو حقّهنّ بحكم كونهنّ من بني الإنسان.

تثير د. مطيع قضية المرأة الغربية؛ فترى أن الحضارة الغربية إذا تمكّنت من تخفيف ثقل الوظائف العائلية، فإنّ العائلة في إيران قد زادتها كمّاً ونوعاً.

ولا أدري ما هو المراد من مثل هذه المقارنة؟ فهل إذا قبلنا باختلاف المرأة الغربية ـ ربّة البيت ـ عن الإيرانية كذلك نصل إلى أنّ ما تمكّنت النسوية الغربية من الوصول إليه لم تقدر عليه الحركة النسوية الإيرانية؟ وهل تجربة المرأة الإيرانية ـ ربّة البيت ـ تختلف جوهرياً عن تجربة المرأة الغربية؟ وهل تتفاوت مسؤولية الفريقين؟ وهل دور العمل المنزلي يختلف بحسب نوع الحياة التي يعيشها الفريقان؟ وأخيراً هل تختلف نهاية المؤسسة العائلية بين النسويّتين: الغربية والإيرانية؟

إن تطوّر الحياة الغربية لم يخفّف بشكلٍ ملحوظ من العمل المنزلي للمرأة، وإنّما تمكّن من تطوير تنظيم هذا العمل، إنّ الدراسات التي تناولت دور التطوّر التكنولوجي المنزلي في عمل المرأة تدلّ على أنّه ـ وعلى خلاف المتوقع ـ لم تتدنَّ منذ سنة ١٩٢٠م إلى الآن ساعات العمل التي تصرفها المرأة الأمريكية في المنزل، وتتحدّث هذه الدراسات عن أنّ ساعات العمل التي كانت تقضيها المرأة الأمريكية عام ١٩٢٦م في العمل المنزلي كانت تصل إلى ٥٢ ساعة أسبوعياً، وقد ارتفع هذا

الرقم في الستينات إلى ٥٥ ساعة أسبوعياً، ويعود السبب في ذلك إلى تبدّل مقاييس الرفاهية العائلية، وكمثال على ذلك كانت النساء ـ قبل اختراع الغسالات ـ يغسلن الملابس مرّةً واحدة أسبوعياً، أمّا اليوم فالغسّالات وإن قلّصت ساعات عمل المرأة في غسل الملابس، إلا أنّها زادت من عدد مرات غسيلها أسبوعياً، وكذلك ارتفاع مقاييس النظافة العائلية؛ حيث زاد من ساعات العمل المنزلي، كما أنّ تنوّع الأعمال زاد هو الآخر من ساعات العمل؛ فإذا غدا إعداد الطعام محتاجاً لوقتٍ أقلّ فإنّ تربية الأطفال أصبحت الآن بحاجة إلى وقتٍ أكثر، إنّ مقارنة نتائج ما قام به «وانك وكوئن» مع ما تكتبه د. مطيع لا يصلح بياناً للاختلاف الكيفي.

تتحدّث د. مطيع عن نوعٍ من الاندماج والوحدة بين ربّة البيت وبين المؤسّسة البيتية، وأنّ احترام عمل المرأة في البيت يزيد من مكانة المؤسّسة البيتية، إنّ الأبحاث الاجتماعية اليوم لا سيّما التي تتمّ على ضوء نظريات علماء مثل كرامشي وفوكو، تُظهر أنّ القدرة ليست شيئاً يتمتّع به بعضٌ ويحرم منه آخرون، بل الأمر على العكس، فالقدرة تتبدّل لحظةً بلحظة؛ تبعاً لنوع التفاعل المتبادل للفئات الاجتماعية، وهذا الفعل وردّة الفعل يُظهران لنا أنّ ما يظهر ضحيةً للظلم ليس بمظلومٍ صامت ومنفعل لا يملك أيّ ردة فعل.

إنّ نقد النسوية وظلم نظام سيادة الرجل يُظهران أنّ النساء كنّ دائماً يخالفن الظلم الجنسي ويحاربنه، حتى لو حذف ذلك من الروايات التاريخية، فقد كان ربّات البيوت ـ كأيّ امرأةٍ أو إنسانٍ مظلوم ـ تحارب هذا الظلم الجنسي، لكن مخالفة اعتبار المرأة شيئاً منفعلاً لا ينبغي أن يوجب الغفلة عن الظروف الخارجية التي جعلت الرجل صاحب سلطةٍ وأضعفت من موقع ربّة المنزل، إنّ عدم كون المرأة منفعلةً لا يعني أن المؤسّسة البيتية والعمل المنزلي ليسا أمرين خطيرين، وإذا لم نتمكّن من التمييز بين أساس مخالفة ربّة المنزل وبين قيامها بمواجهة المؤسّسة التي تظلمها، فهذا يعني أننا أخذنا بالمظهر الدفاعي الذي تتلبّس به المؤسّسة الظالمة، فربّة البيت ليست منفعلةً، دون أن يعني ذلك براءة المؤسّسة البيتية.

هل عصور ما قبل التاريخ تمثل مرجعاً يُتحاكم إليه؟

تقترح د. مطيع القيام بمراجعة لعلاقة الرجل بالمرأة في عصور ما قبل التاريخ؛ بغية الوصول إلى فهم صحيح للعمل المنزلي للمرأة، والقيام ـ بدل مهاجمة المؤسّسة البيتية ـ بقراءة عمل كلّ من الرجل والمرأة بوصفهما مكمّلين لبعضهما.

ترى د. مطيع أنّ السبب الرئيس لتساوي الجنسين في عصور ما قبل التاريخ يعود إلى الأهمية الكبرى التي كانت للدور العاطفي للمرأة / الأمومة، والذي كان يوازي عمل الرجل في الصيد، وهو ما اختلفت الحال فيه عصرَ سيادة الرجل، إذ أصبحت قدرة المرأة على الحمل والولادة عاملاً لتسلّط الرجل عليها؛ لذا كان ينظر إليها على أنّها ضعيفة حقيرة من الدرجة الثانية، إنّ الدراسات الموجودة حول حياة أهالي (Kung) في الصحراء الأفريقية والذين يتشابه نمط حياتهم كثيراً مع حياة قدامى الصيادين (Hunter-and - Gatherer) تُظهر أنّه وإن كان هناك تقسيمُ للعمل على أساس الجنس، لكنّ هذه الأعمال المقسّمة مرنةٌ جداً؛ فكثيراً ما يتولّى الرجال القيام بالأعمال الموكلة للنساء، وكثيراً ما تقوم النساء بتولّي أعمال الرجال، فتارةً يقوم الرجل بتهيئة الطعام، وأخرى تصطاد المرأة (Draper and Cashdan)، كما أنّ الدراسات التي بحثت في حياة أقوامٍ آخرين تتشابه حياتهم مع حياة أهالي (Kung)، تُظهر أنّ عمل الصيد وإن قام به أحد الجنسين غالباً كما يقوم الجنس الآخر كذلك بتحضير الطعام، لكن لا مسؤولية خاصّة بأحدهما.

ومع هذا كلّه، فتداخل الأدوار هذا لم يكن بنفسه ضماناً للتساوي بين الجنسين، وكأنموذجٍ على ذلك، فإنّ كثيراً من السكّان الأصليين في أستراليا، والذين تتشابه حياتهم مع حياة أهالي « Kung » بعيدون عن المساواة في العلاقة بين الجنسين، لقد أوصل البحث في هذه المجتمعات الباحث فريدل إلى أنّ المجتمعات التي يقلّ ارتباطها بالصيد تتمتّع نساؤها بالمساواة بشكل أفضل.

وحتّى لو تجاهلنا هذا التداخل في تقسيم العمل بحسب الجنس، وقصرنا النظر على النساء اللواتي لا يشتغلن إلا بالعمل المنزلي والرجال الذين يقتصر عملهم على وظائف الرجال، فلن نصل سوى إلى أنّ الأهمية ليست لعمل المرأة بل للقيمة المعطاة له، أمّا لمَ ذلك؟ فلأنّ الرجل وإن كان يؤدّي وظيفة الصيد، إلا أنّ وظيفة المرأة كان

لها دور أهمّ إن لم يكن مساوياً لدور الرجل في استمرار حياة المجتمع، وهذا الدور لا ينحصر ـ بنظر الرجل ـ بقدرة المرأة على الحمل والولادة.

إنّ الأبحاث التي قامت بدراسة تلك المجتمعات تُظهر لنا أن المرأة في مجتمعات الصيد كانت تقوم ـ عبر جمع الاعشاب الصحيّة والفاكهة ـ بتأمين ما مقداره ستون إلى ثمانون بالمائة من الموادّ الغذائية، وأنّ نساء القبيلة ـ كرجالها ـ كنّ يخرجن مرّتين أو ثلاث للقيام بتهيئة الطعام، والصيد وإن كان وظيفة الرجل إلا أنّه نادراً ما لا يحسب الجميع له حسابه، إضافةً إلى أنّ معطيات التحليل النسوي للتاريخ، ورغم الموروثات القديمة التي تشكّل فرضيات مسبقة لكثيرٍ من التحليلات التاريخي، تؤكّد أنّ النساء كنّ الآلات الصناعية في التاريخ البشري، وكيف كان، فإن لم تكن المرأة هي الأولى فإنّ دورها لم يكن في الصناعة أقلّ من دور الرجال. وإذا كانت مسؤولية الرجل في القيام بتصنيع السلاح والسكاكين من الصخر والعظم، فإنّ دور المرأة كان ـ مضافاً إلى حفظ الأطفال ورعايتهم ـ اختراع السلال من جلود الحيوانات وغصون الأشجار، أمّا بقاء ما كان يقوم به الرجل من صناعات دون ما كانت تقوم به المرأة فيعود إلى أنّ ما كان يصنعه الرجل كان من الصخر والعظم الذي يعيش مدّةً أطول من المواد التي كانت المرأة تستخدمها في ما تقوم به من أعمال.

وبناءً عليه، فما جعل عمل الرجل والمرأة مُكملين لبعضهما في مجتمعات الصيد لم يكن إضفاء قيمةٍ على تقسيم العمل، بل الارتباط الموجود بين الرجال والنساء والتقييم المساوي لعملهما هو ما شكّل ضمانة بقاء المجتمع. إنّ السبب في تمتّع المرأة بهذه المكانة لا يعود إلى الثقافة العالية التي كان يملكها الرجل والاحترام الذي يكنّه لها، بل إلى الدور الحياتي الذي كانت تقوم به في تلك المجتمعات. إنّ البحث عن الجذور المولّدة لنظام سيادة الرجل ـ بأيّ مقدار كان ـ أمر مفيد وجذاب، ويشكّل قرائن تاريخية وطرقاً لحلّ مشكلاتنا الحالية، كما ويُسهم في إعادة بناء الماضي.

إنّ المشكلة لا تكمن في عدم رؤية الرجل أيّ قيمةٍ لعمل المرأة المنزلي، بل في ابتعاد المؤسّسة البيتية بالمرأة خطوةً خطوة عن مصادر القوّة الرئيسة، فأن نقوم ـ

بعد قرون من تقسيم إلزامي للعمل على المرأة في ظلّ نظام سيادة الرجل ـ وندّعي القدرة على إعادة تقييم مثل هذا التقسيم بنحو مختلف يعطي عملها أهميةً أكثر، دون القيام بأيّ تغيير في سلطة الرجل.. ذلك كلّه ليس سوى ذرٌّ للرماد في العيون أمام هذا الواقع المفروض.

إن القيم والمعتقدات، وإن كان لها أثرها في شكل الحياة الاجتماعية، لكننا لا نتمكّن من إغماض العين عن الظروف الخارجية المحيطة، كما أنّه لا أمل بكون تغيير هذ الظروف عاملاً في تغيير القيم الاجتماعية؛ ولذا لا يُمكن التقليل من أهمية مواجهة القيم الخاطئة في سبيل القيام بعملية تغيير اجتماعي، إنّ سعينا وجهدنا لابدّ وأن يبذلا في كلا الاتجاهين.

ما أكثر الرجال الذين يحترمون عمل المرأة في حياتهم، لكنّ هذا لا يعني قبولهم بالمساواة أو الاعتراف بجميع الاستعدادات التي تملكها المرأة، وما أكثر النساء اللواتي يخترمن الرجال في حياتهنّ ويشعرن بالرضا حيالهم، لكنّ ذلك لا يعني قبولهنّ بظلم النظام الذكوري، إنّ هذا النظام ليس خطأً ثقافياً تتمكّن الحركة النسوية من حلّه عبر إبدال مجموعة من القيم السائدة بمجموعة أخرى، بل هو نظام يستفيد فيه الرجل من المرأة ليقوم بتنظيم عملية توزيع المواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشكل غير متساوٍ، والرجل ـ بوصفه فرداً أو مجموعةً ـ يعود عليه هذا التقسيم بالفائدة، لهذا يرغب الرجال ـ وبدرجات مختلفة ـ ببقائه، والحركة النسوية تسعى ـ فقط ـ إلى إزالة هذا التقسيم الجائر؛ عبر إقرار التساوي بين الجنسين.

إنّ السعي لترتيب وجه لا يكون خطيراً للنسوية بأمل أن تتمكّن من إقناع الرجل بظلم النظام الذكوري، وبأمل أن يراها الرجل طريقاً للخلاص، غير ممكن، إلا بتركها سلاحها وتخفيف إصلاحاتها إلى إصلاحات قد تجعل المرأة في راحةٍ أكبر، لتمنح الرجل صورة شخصٍ محبوب وعاطفي، لكنّها لن تتمكّن من إلغاء التمييز القائم.

* * *

الحركة النسوية ومنزلة المرأة في الإسلام
قراءة مقارنة

السيد محمد شفيعي المازندراني (*)
ترجمة: الشيخ علي ظاهر

المقدمة

قبل فتح مكة كان أبو سفيان قد نقض صلح الحديبية فأراد المجيء إلى المدينة لوضع حلٍّ للمشكلة لصالحه، لهذا الأمر توجّه قاصداً المدينة للقاء كبرائها؛ بغية التوسط لمقابلة رسول الله ﷺ والحصول على الأمان، والتوصل لمعاهدة للصلح، فلم تتم الاستجابة له، ويروى أنه التجأ إلى السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام فلم يصل إلى نتيجة: «فالتجأ إلى فاطمة عليها السلام فلم ينفعه»[1].

من هذا المقطع التاريخي، يظهر لنا أنّه كان للسيدة فاطمة عليها السلام دخالة في الأمور الاجتماعية والسياسية؛ ولذلك رجع أبو سفيان إليها، إلاّ أنها لم تقبل التوسّط له.

وفي عام فتح مكة التجأ الحارث بن هشام إلى أم هانئ ابنة أبي طالب فأعطته الأمان، ولما دخل الإمام علي عليه السلام المنـزل أراد مجازاة الحارث، فوقفت أم هانئ أمامه حائلةً دون ذلك.

عندها دخل النبي الأكرم ﷺ فشاهد أم هانئ على هذه الحالة فنظر إليها فتبسّم، وقال: «قد أجرنا من أجرت؛ ولا تغضبي علياً فإنّ الله يغضب لغضبه».

ثم قال ﷺ: يا علي أغلبتك امرأة؟ فقال: يا رسول الله ما قدرت أن أرفع قدمي

(*) باحث في الفكر الإسلامي وقضايا المرأة.

(1) الفخر الرازي، التفسير الكبير.

من الأرض، فضحك النبي عليه الصلاة والسلام وقال: «لو أن أبا طالب ولد الناس لكانوا شجعاناً»[(١)].

وفي كتاب «النهاية» لإبن الأثير، ورد في بحث «لمم» حول استجواب السيدة فاطمة الزهراءعليها السلام لأبي كر حول مسألة فدك: «أنها خرجت في لُمّة من نسائها تتوطّأ ذيلها إلى أبي بكر فعاتبته»[(٢)].

ومن ملاحظة الشواهد الكثيرة في العديد من مصادر أهل السنة والمقبولة عندنا أيضاً، نخلص إلى ما يلي:

أ ـ المرأة التي تملك اللياقة والجدارة لها حق إبداء الرأي في أهمّ الأمور السياسية والاجتماعية للبلاد.

ب ـ اهتمام النبي ﷺ بآراء النساء ومواقفهنّ، بحيث إن أعطين الأمان لأحد وافق ﷺ على ذلك وأمضاه.

ج ـ على الرغم من أنّ مسألة الاهتمام برأي المرأة ونظرتها للأمور لا تتمتّع بسابقة طويلة في البلدان الديمقراطية، إلاّ أن الإسلام ومنذ ظهوره كان قد احترم رأي المرأة وكان له السبق في هذا المضمار.

حضور المرأة في المجتمع ومنع دوافع الفساد

في المدينة المنورة منطقة تعرف باسم «المساجد السبعة»، وهي المنطقة التي وقعت فيها معركة الأحزاب، حيث يوجد هناك وعلى مقربة من مسجد لإمام علـيعليه السلام مسجد السيدة فاطمةعليها السلام، هذه المساجد انت أماكن عبادة للحاضرين في ذلك الميدان (معركة الاحزاب) وللمتخندقين للحرب، وهي شهادة تاريخية على حضور المرأة ودورها في مجتمع المسلمين.

بناءً عليه، كان حضور المرأة ودورها في الساحات الاجتماعية والسياسية مورد تأييد الرسول الأكرم وقبولهﷺ، وإنما نهىﷺ فقط عن تلك النشاطات والفعاليات التي تؤدّي إلى تهييج النفوس وإثارة الشهوات.

بعد إنجاز بناء مسجد النبيﷺ في المدينة، أقيمت فيه صلاة الجماعة للرجال

---

(١) الزمخشري، ربيع الأنوار١: ٨٦٩، منشورات الشريف الرضي.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر٤: ٢٧٣.

بإمامة النبيﷺ، وللنساء بإمامة أحد الصحابة.

ينقل عبدالله بن عمر عن النبيﷺ أنّه قال: «لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خيرٌ لهن»[1]، وقد فسَّرﷺ الآية: «ولا يبدينَ زينتهنَ إلاّ لبعولتهن»: «لا خلخال ولا شنف ولا قرط ولا قلادة». وفي معرض تفسير الآية: ﴿إلاّ ما ظهر منها﴾ قالﷺ: «الثياب»[2].

روى أبو موسى الأشعري أنّ النبيﷺ قال: «أيّما امرأة استعطرت، فمرّت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية»[3].

بعد التدقيق في الأحاديث المتقدّمة يظهر أنّ ما هو محرَّم وممنوع هو حضور النساء المضرّ والمخرّب، وليس الحضور البنّاء الهادف.

في الماضي كان الأب يحزن ويغتم إذا ولدت له أُنثى، في ذلك الوقت قال رسول اللهﷺ: «البنات حسنات»[4]، وفي مجتمع لم يكن يرى أية قيمة تذكر للنساء قالﷺ: «حبّب إليّ النساء والطيب، وجعلت قرة عيني الصلاة»[5].

وكان النبيﷺ في بعض أسفاره يصطحب معه عدداً من النساء، وكذلك في الحروب، كان يأخذ معه إلى ساحة القتال ممَّن لديهنّ القدرة والخبرة في الحرب.

ففي معركة أحُد كانت هناك امرأة تدعى نسيبة، أخذت سيفاً ودافعت به عن الرسولﷺ حيث قال في حقّها: «لمقام نسيبة بنت كعب أفضل من مقام فلان وفلان»[6].

دعاة تحرير المرأة أو الحركة النسوية

إنّ شعار «حقوق المرأة» والدفاع عنها واحد من الشعارات المغرية التي انتشرت في أفق الفكر الإنساني، وإن مسألة حماية حقوق المرأة إن كانت جدّية

---

(١) الحاكم، المستدرك٢: ٢٢٧ ـ ٤٣١، بيروت، دار الكتب العلمية.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) الصدوق، ثواب الأعمال: ٤٤٨، والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٢٥١.
(٥) الحاكم، المستدرك٢: ١٧٥،
(٦) راجع كتاب المغازي١ :٢٦٩.

وبعيدةً عن الكذب والخداع فهي ذو قيمة واحترام؛ ذلك أنّ نظرة الدين عموماً وبخاصة الدين الإسلامي إلى المرأة نظرة خاصة، تعطي المرأة مكانتها اللائقة بها وتحترمها، على عكس ما هو موجود ـ وللأسف ـ في المجتمعات اللادينية أو البعيدة عن الدين.

ولاشكّ أنّ غلو المدافعين عن المرأة وإفراطهم ساهم في تضييع حقوقها الإنسانية، فكانت النتيجة أن انتقص هؤلاء ـ دعاة حقوق المرأة ـ من قيمة المرأة وهويتها تحت شعار الدفاع عنها. وبديهي ألاّ يصلوا إلى غير هذه النتيجة بسبب سلوكهم المنحرف والضال؛ وإن جاءت فكرة الدفاع عن حقوق المرأة بوصفها ردة فعل طبيعية على إهمال حقوق المرأة وتجاهلها على مدى عصور، لكن لا ينبغي البحث عن العلاج من خلال هذه الحركات.

نعم في الأعصار المختلفة ـ ظُلمت المرأة كثيراً وتعرضّت للامتهان إلا لدى أتباع الرسل والأنبياء، وأمّا فكر الحركة النسوية فإنّ له ارتباطاً ـ بالتأكيد ـ بالعلوم الإنسانية، دون أ، يحظى بماضٍ طويل من الناحية التاريخية.

منطق الحركة النسوية

راجت فكرة المساواة بين الرجل والمرأة في القرن السابع عشر الميلادي. فالحركة التي بدأت في ذلك القرن باسم حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية ظهرت ثمارها في فرنسا في القرن الثامن عشر الميلادي.

في البداية نظر دعاة حقوق البشر نظرةً دونيةً للمرأة، فالكاتب الفرنسي الشهير مونتسكيو ـ أحد رادة الثورة الفرنسية ـ عرّف النساء في كتابه روح القوانين (١٧٤٨م) بأنها موجودات ذات أرواح حقيرة وضعيفة الدماغ، متكبرة ومحبّة لنفسها.

هذا ولم يرد كلام حول المساواة بين الرجل والمرأة في وثيقة «حقوق الإنسان» التي صودق عليها في فرنسا عام ١٧٨٩م، وهذه الوثيقة في الحقيقة كان ينبغي إعلانها وثيقةَ حقوقٍ للرجل.

في القرن التاسع عشر الميلادي توسّعت حركة المرأة في فرنسا، وأُطلق عليها المصطلح الفرنسي ((Feminusm))، وفي الواقع كانت الحركة هذه نوعاً من

الاعتراض على سيادة الرجل الواضحة والتي كانت حاكمة على وثيقة حقوق الإنسان التي صدرت في فرنسا[١].

عام ١٩١٨م حصلت النساء في بريطانيا على حقّ إبداء الرأي، وهذا الأمر كان واحداً من إنجازات الحركة النسوية التي تراجعت بعد ذلك وخبا وهجها، حتى أن البعض اعتبر العقدين الأوّلين من القرن العشرين سنوات الطفرة البدائية لحركة المرأة.

بعد الحرب العالمية الثانية، أي في سنة ١٩٤٥م، وجدت نظرية «المساواة بين الجنسين» أنصاراً كثر، فكانت محصّلة الأمر أن طرحت لأول مرة مسألة «المساواة» وبشكل واضح في إعلان «حقوق الإنسان» على مستوى عالمي، لينتشر عام ١٩٤٨م من قبل الأمم المتحدة.

وعلى كلّ حال، فمع أنّ إعلان حقوق الإنسان، أكّد على الحقوق الطبيعية والفطرية للإنسان إلا أنه أضحى فاقداً للاعتبار القانوني وللضمانة التنفيذية، وبمعنى آخر، لم يصل إلى حيز التنفيذ ولم يطبق بالأصل[٢].

ومنذ ذلك الحين فصاعداً أدّى هذا الأمر إلى بروز معاهدات دولية ضمن منظومة عمل الأمم المتحدة تتمتّع باعتبار قانوني أكبر، وتعنى بشكل أوضح بقضايا المرأة، ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى عدة اتفاقيات أو وثائق.

- وثيقة حقوق النساء السياسية عام ١٩٥٢م.
- وثيقة موافقة المرأة في زواجها عام ١٩٦٢م.
- وثيقة منع أي شكل من أشكال التمييز ضد النساء عام ١٩٧٩.

وأعلنت الأُمم المتّحدة الأعوام العشرة ما بين ١٩٧٤ و ١٩٨٥م أعوام المرأة العشرة أو عقد المرأة.

افول الحركة النسوية

خلال عقد السبعينات كانت أي امرأة تنتسب أو تناصر الحركة النسوية تعرف

---

(١) راجع كتاب: جان ستيورات ميل، استعباد النساء.

(٢) توضيح من المترجم.

من خلال مظهرها الخارجي، شعرها القصير (الذكوري)، الحذاء ذو الكعب البسيط الارتفاع، البنطال (السروال) الخشن الملاصق للجسم، والوجه الخالي من آثار التجميل، بحيث تمتاز بذلك عن باقي أفراد بنات جنسها.

وقد أعلن أتباع هذه الحركة عن أهدافهم عبر رفضهم المطلق للزواج، وتأكيدهم على حرية المرأة، واستقلالها في العمل من الناحية الاقتصادية.

من هنا، يمكن القول: إنّ شعار «نساء من دون رجال»، أو «السلوك الرجالي» قد ارتبط بهذه المرحلة وكان من سماتها.

فيما بعد، انتقلت الحركة النسوية من حالة التطرّف إلى حالة الاعتدال حيث سلكت منحىً آخر، الاّ أنّ الآثار السيئة للتطرّف كانت ما زالت واضحة لدى تلك الحركات التي كان مبدؤها محورية المرأة، مما أدّى إلى أن تغدو المرأة عرضةً ـ بالدرجة الأولى ـ لهذه الأضرار.

لقد كان من نتائج تلك المرحلة العنف الذي أخذ يتزايد يومياً في محيط العائلة وفي محيط العمل، بالإضافة إلى فقدان الأمان الجنسي.

على إثر ذلك، توجّه المجتمع الغربي مجدداً نحو الأدوار التقليدية للأسرة من خلال النظر إلى ترويج العادات والتقاليد الأسرية، فالعالمان دانيل لژه Danyal Lageh وبرنزان هارويو Bern Zane Harvyou لاحظا عند البحث في أحوال المجتمع، أن تحولاً جديداً قد ظهر إلى العلن. حيث ظهرت صورة العائلة الأكثر تقليديةً ومثالية، وأنّ الناس توافقوا على ضمّ الجد والجدة إلى البنية العائلية، لتصبح العائلة متكوّنة من ثلاثة أجيال: الأم والأب، الأولاد، الجد والجدّة، وبرزت هذه الأدوار التقليدية ونمت بشكل متسارع، وبالنتيجة أصبح الرجل أكثر قوّة وقيمومة على الأسرة[1].

وأيضاً أعلنت منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٩٤م عاماً للعائلة، ومنذ ذلك الحين أخذت النساء العصريات تسعى في إظهار تمايزها عن الرجال بمظهرها وسلوكها الأنثوي الخاص المتميّز باللين والرقّة واللطافة.

---

(١) مارتن سكالن ـ علم اجتماع تاريخ العائلة: ٣٢٥.

الإفراط في الدعوة إلى حرية المرأة

اعتبر بعض دعاة حرية المرأة أنّ أساس الظلم الذي لحق بالمرأة يكمن في فقدان الحقوق المدنية، وعدم المساواة في فرص التعليم.

كما أن بعضهم رفض أن يكون جنس الشخص (ذكر أو أنثى) مؤثراً في تحديد حقوقه، واعتبروا أنّ الفطرة لدى النساء والرجال واحدة تماماً، وأنّ ما هو موجود هو الإنسان فقط لا الجنس.

وقد كانت من أهداف هؤلاء تحقيق المجتمع القائم على الجنسين معاً اللذَيْن هما أعضاء المجتمع سوية، بغضّ النظر عن الخصائص الرجالية والنسائية والاختلافات والفوارق النفسية المبالغ فيها.

وهذا يعني عدم وجود فروقات قوية بين تلك الخصائص للجنسين، فالفتيان والفتيات يحظون سويةً بإمكان التعلّم، ولا تفرض تلك المميزات والخصائص عليهم أمراً آخر.

وكذلك اعتبروا أنّ واقع الجنس ودوره كان نتيجة العلاقات الاجتماعية طوال التاريخ، وليست ودائع أو مواهب للطبيعة غير قابلة للتخلّف.

وقد قبلوا بنظرية «موركّان» Morkan الذي اعتقد أنّ الأمومة «قيمومة الأم» قد راجت في بداية الحياة البشرية، أما قيمومة الرجل «الأب» فاعتُبِرت أمراً طارئاً وعابراً، بحيث هيمن ـ وبشكل تدريجي ـ على المجتمعات فيما بعد[1].

الحركة النسوية الماركسية

في القرن التاسع عشر للميلاد وانطلاقاً من نظرية مروكّان morkan في «قيمومة الأم» في المجتمعات البشرية، اعتقد المذهب الماركسي أنّ ظهور الملكية الخاصة في المجتمعات سبّب تقييد المرأة والحدّ من فعاليتها، وهذه الحالة ستستمر مادامت الملكية موجودة وما دامت الأسرة البرجوازية حاكمة.

---

(١) الحركة النسوية، من منشورات مكتب ممثل الولى الفقيه فى الجامعة.

بينما سعت الرأسمالية إلى المحافظة على العمل المنـزلي بشكله الحالي، وقد عارضوا تحوّله إلى ظاهرة تعمّ المجتمع أي: «حالة اجتماعية عامة».

وانطلاقاً من هذا التحليل عينه طرح إنجلز وماركس [Marx & Engls] نظرية إلغاء الأسرة، كونها أصغر وحدة اقتصادية في المجتمع، حيث اعتقد انجلز Engles أنّ ظهور الأسرة كان تجلّياً ونتيجة لاستثمار الرجل للمرأة والأولاد. وقد ادعوا أنّ النساء سوف يتحرّرن بعد سقوط النظام البرجوازي، ومن هذه الجهة افترضوا أنّ النظال النسوي من أجل تحرير المرأة تابعٌ للنضال الطبقي.

وبالنظر إلى أنّ النظام الراسمالي قد قسّم المجتمع إلى قطاعين وساحتين:

- القطاع العام (السوق).
- القطاع الخاص (العائلة).

اعتبر انجلز أنّ أول شرط لتحرير النساء ربات البيوت، هو انخراط هذا الجنس (المؤنث) في الحياة اليومية والأنشطة العامّة في حياة المجتمع، وقد سدّدت الماركسية بهذه الطريقة ضربة قاسية إلى أركان الأسرة، لم تكن قابلة للجبران بتلك السرعة.

أما المغالون من دعاة الحركة النسوية وتحرير المرأة فقد عارضوا الزواج لأنّه يحوّل المرأة إلى «ربة منـزل، ومنجبة أولاد» و«متفانية في خدمتهم». ويحوّل الرجل إلى «معيل، وأب، وأناني».

من جانب آخر، وبسبب إخضاع الرجال النساءَ لسلطتهم حتى في علاقاتهم الجنسية، ينبغي أن تعيش النساء منفصلةً عن الرجال، وأن يعتبرن الرجال العدو الأساس لهنّ.

وقد عدُّوا نظرية «الزواج الحر» أسهل طريقة للخلاص من العبودية والاستغلال الذكوري.

و«الزواج الحر» نوع من التعايش المشترك بين الرجل والمرأة.

وعلى أساس هذه النظرية لا توجد أية مسؤوليات حقوقية على عهدة الطرفين، وهذه الرابطة هي فقط استجابة للحاجات الجنسية بدون إيلاء دور للجانب العاطفي.

والجدير بالذكر أن هذه الدعوة الإفراطية ترقّت بعد ذلك إلى مرحلة الدعوة إلى حرية الزواج بالمثل.

أنصار الحركة النسوية اليوم

من السبعينات من القرن الماضي برز على الساحة تيار جديد داخل الحركة النسوية باسم: «دعاة المرأة الجدد»، حيث تأثّر هذا التيار بالمدارس الفكرية ما بعد الحداثية، بحيث استند دعاة المرأة الجدد إلى علم النفس السلوكي للتأكيد على حفظ الخصائص النسائية.

وهؤلاء بتأكيدهم على أصل التفاوت الموجود بين بني البشر اعتقدوا أن قيم ومبادئ الحركات النسوية الراديكالية التي سادت العالم آنذاك ليست مستحيلة التحقق فقط، بل من الممكن لها خلق أشكال جديدة من الظلم؛ ذلك أنّ هذه الرؤى قد غفلت عن تفاوت ظروف المجتمعات واختلاف الثقافات.

بالإضافة إلى ذلك، يذهب هذا الاتجاه إلى أنّ المرأة تحتاج إلى الأسرة سواء زوجة كانت أو بنتاً.

ومع وجود الاختلافات الكثيرة في توجهات أتباع الحركة النسوية، إلاّ أنّه يمكن الإشارة إلى الوجوه المشتركة فيما بينها جميعاً.

- إنّ مصدر التشريع والتقنين ومعيارهما هو النتاج الفكري البشري نفسه.
- جميع أعضاء هذه الحركات هم «الأبناء البررة» لعصر النهضة ومذهب الأنسنة.
- الهجوم على الأسرة ومحاربتها باعتبارها نواةً قائمةً على أساس قيمومة الرجل ورعايته.
- المطالبة بإزالة التمايز بين الجنسين في قوانين التربية والتعليم، وعلى مستوى الفرص والإمكانات.

الحركة النسوية في إيران

مع الغزو الجديد للثقافة الغربية، وعلى أعتاب الحركة الدستورية، تغيّرت وضعية النساء في إيران، وجاء ذلك مترافقاً مع سائر التغييرات التي رافقت بقية فئات المجتمع.

ومن هنا، ينبغي اعتبار الحركة الدستورية نقطة تحوّل مفصلية في تاريخ

إيران السياسي؛ لأنّها أوجدت تأثيراً وتحولاً جديداً في تطوّر التوجهات والاهتمامات في أوساط النساء وتبدلها، وجرّت المجتمع الإيراني ـ على حين غفلة ودون إرادته ـ إلى فلك الثقافة الغربية.

وقد قرأ بعض المتأثّرين بالغرب والفكر الغربي في الداخل التحوّلات الثقافية في العالم الغربي بنوعٍ من الإيجابية والتفاؤل، معتبرين أنّ طريق السعادة يكمن فقط في السير على خطى العالم المتحضّر واتخاذه قدوة، وترك المظاهر التقليدية والعادات المحليّة.

ولهذا ظهرت في أواخر حكم القاجاريين حركات قويت ونمت بفعل نشاط النساء ـ زوجات وبنات ـ اللواتي تربين في أجواء ثقافة الغرب، حتى أنّ بعض هؤلاء المثّقفات كنّ يكتبن مقالات في مجلات إيرانية تطبع خارج البلاد قبل الحركة الدستورية نفسها، وكنّ يروّجن ـ في كتاباتهن هذه ـ ثقافة الغرب ورؤاه، بحيث أصبحت الكتابات والأفكار التي تبنتها هذه الفئة شاهداً قوياً على تأثرهنّ بالتحولات والتغيّرات الغربية[1].

مع حلول عصر سلالة البهلويين ـ الحكم الشاهنشاهي ـ بدأ فصل جديد في تاريخ المرأة في إيران، بحيث أظهر التغرُّب واللاإنتماء ما تبقّى من وجهه المخفي، إلى درجة أصبحت الدعوة إلى «كشف الحجاب» الذي جرى عام ١٩٣٨م بحجّة تحرير نصف قوى المجتمع الإنساني، أصبحت نقطة تحوّل حملت الكثير من التغييرات في الساحة الإيرانية، مما أوجد تأثيرات وانطباعات سلبية في ذهن المجتمع الإيراني المسلم.

مبادئ الحركة النسوية

المبادئ الإنسانية لهذه الحركة في الغرب مبنية على ما يلي:

١ ـ رفض الكنيسة ونفوذ المسيحية.

٢ ـ تحطيم الانتماء الديني، وإبعاد الدين عن الأسرة.

٣ ـ رفض قيم الدين الأخلاقية المتعلّقة بالمرأة ومن أبرزها:

---

(١) المرأة في الحقبة القاجارية: ١١١.

ـ الحجاب.

ـ العفاف.

ـ التحصُّن.

ـ الوفاء.

ـ الحياء... وكل ما يشكّل قيمة إنسانية بنظر الدين.

٤ ـ التعدّي على حريم الأسرة وتخريب العلاقات العائلية السليمة.

٥ ـ العمل على الحدّ من الضوابط والالتزامات الأسرية والقضاء عليها.

هذه المبادئ أعلاه بنيت على أساس نظرية المتشدّدين في الدعوة الى الأنسنة، حيث النفي القاطع للجوانب المعنوية من الإنسان، ومعاداة الدين وإنكار كلّ ما يتعلّق بالله من مبادئ وأصول.

لذا كان لزاماً على المسلمين الالتفات إلى أن تعاليم الحركة النسوية ومبادئها قد تشكّلت في إطار معايير ومعتقداتٍ إلحادية خاصّة، لا تمتلك أي موازين ثابتة أو نقاط اشتراك مع مبادئ وتعاليم الأديان الإلهية السمحة والحيّة، وخاصة الإسلام، من أجل الدفاع عن المرأة وحماية حقوقها، وجعلها في المكان المناسب الذي يليق بها وبكرامتها ومنـزلتها.

حقوق المرأة من وجهة نظر الإمام الخميني تَتَّئِنَّ

بناءً على رؤية الإسلام ونظرته للمرأة، أوضح الإمام الخميني في مناسبات مختلفة هذه النظرة وبيُّن منـزلة المرأة ومكانتها الحقيقية.

للمرأة في نظر الإمام الخميني منـزلة ومقام لم يستطع أي مذهب وأي حركة إعطائها ومنحها لها، بل على العكس من ذلك فقد أهبطت تلك الحركات أو المذاهب مستوى المرأة إلى حدّ المهزلة والألعوبة.

يشير الإمـام الخميني إلى تلك المنـزلة وذاك المقام في معرض حديثه عن مقام السيدة الزهراء عليها السلام بمناسبة يوم المرأة العالمي ويقول: ((غداً يوم المرأة، يوم المرأة التي يفتخر بها العالم بأسره، يوم امرأةٍ وقفت ابنتها في وجه الحكومات

الطاغية، ونطقت بذلك الكلام الذي نعرفه جميعاً...»[١]، «إنّه يوم عظيم أن أطلّت على الدنيا امرأة تضاهي الرجال جميعاً، امرأة هي أنموذج الإنسان الكامل، امرأة تجلّت فيها الهوية الإنسانية الكاملة...».

«أبارك للشعب الإيراني العظيم، لا سيما النساء المحترمات يوم المرأة المبارك، إنّه يوم شريف للعنصر المتألّق (المرأة) الذي هو أساس الفضائل الإنسانية والقيم السامية لخليفة الله في الأرض، وما هو أكثر بركة وأعظم قيمة، هذا الاختيار الموفق للعشرين من جمادى الآخرة ـ ذكرى ميلاد المرأة العظيمة، مفخرة الوجود ومعجزة التاريخ ـ يوماً للمرأة»[٢].

«أبارك لكنّ أيتها السيدات وجميع نساء البلدان الإسلامية العيد السعيد، عيد ولادة المولد الأعظم، الصديقة فاطمة الزهراء، وآمل أن تسلك كل النساء الطريق الذي اختطّه الله تبارك وتعالى لهنّ، وأن يحققن الأهداف الإسلامية السامية، إنّه لمفخرة كبرى اختيار يوم مولد الصديقة الزهراء يوماً للمرأة، إنّه لمفخرة ومسؤولية أيضاً»[٣].

تكريم وجود المرأة

كرّمت المرأة في نظر الإمام الخميني تكريماً عظيماً وكثيراً، وجعلت في منزلة رفيعة جداً، ويتّضح ذلك من خلال حديثه الذي يقول فيه:

«يريد الإسلام للرجل والمرأة أن يحثّا السير في مدارج الكمال، فالإسلام أنقذ المرأة مما كانت عليه في الجاهلية.

لقد قدّم الإسلام للمرأة خدمةً كبيرةً تفوق ـ بقدر كبير ـ الخدمة التي قدّمها للرجال، وأنتنّ تعلمن كيف كانت المرأة في الجاهلية وما أصبحت عليه في الإسلام، ففي العصر الذي بعث فيه نبي الإسلام ﷺ لم يكن للمرأة شأن أو قيمة تذكر،

---

(١) من بيان بمناسبة يوم المرأة في ١٦ / ٥ / ١٩٨٩م، صحيفة النور١٢: ١٤٨، وهو كناية عن وقوف السيدة زينب عليها السلام ابنة السيدة الزهراء عليها السلام في وجه حكومة يزيد إثر واقعة كربلاء.

(٢) من بيان يوم المرأة العالمي في ١٤ / ٤ / ١٩٨٢م ـ ٢٠ جمادى الثانية ، ذكرى ولادة السيدة فاطمة الزهراء سلام الله عليها.

(٣) خلال لقاء جمع من الأخوات بمناسبة يوم المرأة، في ٢ / ٣ / ١٩٨٦م.

الإسلام هو الذي منحها القدرة والمكانة))[1].

المرأة منبع السعادة

لقد تنبه الإمام الخميني ﷺ إلى الأغراض السيئة والنوايا المشبوهة لآراء ما يسمّى بالحركة النسوية، وكان يؤكّد على الدوام على مكانة النساء وتأثيرهن على المجتمع، يقول: «لو جرّدوا الأمم والمجتمعات من النساء الشجاعات والمربيات الفاضلات فسوف تهزم هذه الأمم وتؤول إلى الانحطاط، الإسلام يوليكنّ ذلك القدر من الاحترام الذي لم يوله للرجال، الإسلام يريد لكنّ النجاة، الإسلام يريد إنقاذكنّ من المهزلة التي يريدها هؤلاء لكنّ، لتصبحن ألعوبةً بأيديهم، الإسلام يريد أن يصنع من المرأة إنساناً كاملاً»[2].

ويضيف الإمام الخميني ﷺ: «المرأة إنسان، بل إنسان عظيم، وهي مربية للمجتمع، فمن أحضان النساء يولد الرجال الصالحون، في البداية يأتي الرجل والمرأة السالمين من حضن المرأة، سعادة البلدان وتعاستها منوطة بالمرأة، لأنّها بتربيتها الصالحة تصنع الإنسان الصالح وبتربيتها السليمة تعمر البلاد، إنّ حضن المرأة مهد للسعادة والخير والبركة؛ لذا ينبغي أن تكون المرأة منبع جميع السعادات»[3].

«المرأة مظهر تحقق آمال البشرية، هي مربية النساء والرجال الأفاضل»[4].

«تربي النساء في أحضانهنّ الرجال الشجعان، فالقرآن يصنع الإنسان، والمرأة أيضاً تربي الإنسان، ولو جرّدت الأُمم من النساء المربيات للإنسان، فإنّها ستهزم، وتتجه إلى الانحطاط، وتتدنى إلى الحضيض»[5].

الحرية والمساواة بين الجنسين في نظر الإمام الخميني ﷺ

في نظر الإمام الخميني ﷺ الإسلام يريد للمرأة العزّة والفخر، أما أصحاب

---

(١) كلمة للإمام الخميني بشأن خدعة الشاه الجديدة ٩ / ١١ / ١٩٧٨م، صحيفة النور١١: ١٤٣.

(٢) من حديث مع جمع نسائي، في ٦ / ٣ / ١٩٧٩م، صحيفة النور، ج١٥، ص١٩٩.

(٣) من بيان بمناسبة يوم المرأة في ٦ / ٥ / ١٩٨٩م، صحيفة النور، ج١٦، ص٢٤٦.

(٤) صحيفة النور١٣: ٢١٩.

(٥) من حديث في جمع من النساء بمدينة قم في ١ / ٢ / ١٩٨٠م. صحيفة النور١٥: ٢٥٧.

التوجهات اللادينية فما يريدونه للمرأة ليس إلا الفساد والانحراف، وأن تصبح وسيلة تسليةٍ وألعوبة.

حول ذلك يوضّح الإمام الخميني قائلاً: «إن مقام المرأة عالٍ، وهي تتمتّع بمكانة رفيعة، للسيدات في نظر الإسلام منـزلة سامية»[١].

«إننّا نطالب أن ترتقي المرأة مكانتها الإنسانية السامية، لا أن تكون ألعوبة بأيدي رجال أراذل»[٢].

«يؤهّل الإسلام المرأة لأن يكون لها دور في جميع الأُمور ـ كما للرجل دور في جميع الأُمور ـ فكما ينبغي على الرجل أن يجتنب ويبتعد عن الفساد كذلك يجب على المرأة أن تبتعد عن الفساد، ولا ينبغي لها أن تصبح ألعوبة بأيدي شباب تافهين، ولا ينبغي لها أن تحطّ من مكانتها ومنـزلتها وتخرج متبرّجةً ـ لا سمح الله ـ لتطاردها أنظار التافهين من الرجال، ينبغي للمرأة أن تحافظ على إنسانيتها، وأن تتحلّى بالتقوى والعفّة، للمرأة منـزلة كريمة، ولها إرادة، وقد خلقها الله عزوجل حرّة كريمة»[٣].

«ينظر الإسلام إليكن ـ إيتها السيدات ـ نظرة خاصة، عندما ظهر الإسلام في الجزيرة العربية كانت المرأة تفتقر إلى المكانة اللائقة لدى الرجال. الإسلام هو الذي منحها العزة والرفعة وهو الذي ساواها بالرجل، إن العناية التي يوليها الإسلام للمرأة تفوق العناية التي خص بها الرجل»[٤].

حقوق المرأة

إنّ موضوع الزواج والطلاق بين الرجل والمرأة من المواضيع الساخنة والمطروحة بقوة في المجتمعات المختلفة، ويستخدم هذا الموضوع سلاحاً لأجل تشويش أفكار النساء وعقولهن.

---

(١) صحيفة النور ١٥: ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) صحيفة النور ٩: ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه ١٥: ٢٣٢.

(٤) حديث في جمع من النساء في ١ / ٢ / ١٩٨٠م، صحيفة النور ١٣: ٢٢١.

المعترضون، وبدون التفات إلى حقّ المرأة في اختيار الزوج، عدُّوا المرأة في نظر الدين الإسلامي مملوكةً للرجل؛ وذلك بتمسّكهم ببعض النماذج من الزيـجات، وأنّ كون اختيار الطلاق بيد الرجل هو بحدّ ذاته تمييز بحق النساء.

لقد أشار الإمام الخميني‏ﷺ إلى هذا الموضوع، وبيّن أنّ الإسلام أعطى صلاحيةً للنساء؛ يقول عندما سئل عن ذلك: «يسأل بعضهم عن اشتراط المرأة في عقد الزواج كونها موكّلة في طلاق نفسها، ثم يسألون عن مصير النسوة اللاتي لم يشترطن هذا الشرط ويعانين من أزواجهن؟

إنّ هؤلاء يخالفون ولاية الفقيه ويجهلون أنّ من صلاحياته التدخل في مثل هذه الحالات، فإذا ما أساء الرجل معاملة زوجته ينصحه الولي الفقيه أولاً، ويؤدّبه ثانياً، فإن لم ينفع معه ذلك أجبره على الطلاق وفرّق بينهما، اعرفوا قدْرَ هذه الولاية.

إنّ ولاية الفقيه نعمة وموهبة إلهية أعطاها الله تبارك وتعالى للمسلمين، ومن الأمور التي سألتم عنها وطرحتموها هو أنّه ما هو مصير النساء اللاتي هنَّ الآن في عصمة أزواجهن، فإذا كنَّ يواجهن مثل هذه المعاناة فماذا يفعلن؟

فليرجع إلى الفقيه أو المجلس الذي فيه الفقيه أو المحكمة التي فيها الفقيه، والفقيه هو الذي يبتّ بالأمر، فإذا صحّ ادّعاء الزوجة يقوم الفقيه بتأديب الزوج ويأمره بإصلاح سلوكه، فإن انصاع للأمر فبه، وإلاّ فرّق بينه وبين زوجته.

فالولاية تتمتع بهذه الصلاحيات، فإذا قاد الأمر إلى الفساد فبإمكان الفقيه أن يطلّقها رغم أنّ الطلاق بيد الرجل، فللفقيه طلاقها في الموقع الذي يرى فيه مصلحة الإسلام والمسلمين، وفي الحالة التي لا يوجد سبيل آخر ـ غير الطلاق ـ هذه ولاية الفقيه، إنها هدية إلهية لكم»[1].

ويقول في موضع آخر: «ينظر الإسلام إلى المرأة على قدم المساواة مع الرجل، لاشكّ في وجود أحكام خاصة بالرجال تتناسب وطبيعة الرجل، وأخرى خاصة بالنساء تتناسب مع طبيعة المرأة وخصوصياتها، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ الإسلام يفاضل بين المرأة والرجل»[2].

---

(١) حديث في جمع من عوائل الشهداء، صحيفة النور ١٦: ٥.

(٢) من كلمة موجهة إلى الشعب الإيراني، صحيفة النور ١٤: ١٢٩.

«إن المرأة في النظام الإسلامي تتمتع بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها الرجل بما في ذلك حقّ التعليم، والعمل، والتملّك، والانتخاب، والترشيح، بيدَ أنّ هناك أموراً تُعدُّ مزاولتها من قبل الرجل حراماً لأنها تقوده إلى المفاسد، وأخرى يحظر على المرأة مزاولتها لأنّها تشيع المفسدة.

لقد أراد الإسلام للرجل والمرأة أن يحافظا على كيانهما الإنساني. فالإسلام لا يريد أن تصبح المرأة ألعوبةً بيد الرجل، وأن ما يردّدونه في الخارج من أن الإسلام يتعامل بخشونة وصلافة مع المرأة لا أساس له من الصحة، وهو ادعاء باطل يروّج له المغرضون، وإلاّ فإنّ الرجل والمرأة كلاهما يتمتّع بصلاحيات في الإسلام، وإذا ما وجد تباين واختلاف فهو لكليهما، وإن ذلك عائد إلى طبيعتهما»[١].

«طبعاً ثمة ضوابط وقيود للرجال في الشرق، وهي لمصلحة الرجال أنفسهم، وتلك القيود معناهـــا أن الإسلام يحرّم ممارسة الأفعال التي فيها مفسدة للرجال، فالإسلام يمنع مثلاً من لعب القمار، وتناول الخمور والهيروئين، واستعمال المخدّرات؛ لأنها مقرونة بالمفاسد، فهناك قيود وضوابط للجميع، شرعية وإلهية، ضوابط لأجل صلاح المجتمع نفسه، لا أنّ الإسلام يمنع عن أشياء مفيدة ينتفع منها المجتمع نفسه»[٢].

«لا يوجد في الإسلام فرق وتمايز بين فئة وأخرى، إنما التمايز بالتقوى فحسب»[٣].

«بإمكان الفتيات المقبلات على الزواج أن يضعن منذ البداية شروطاً لأنفسهنّ، لا تخالف الشرع ولا تتعارض وشأنهنّ ومنـزلتهن، كأن يشترطن ـ بدءاً ـ بأنه إذا ما كان الرجل سيء الخلق أو أساء معاملة زوجته فهي وكيل في الطلاق.

لقد سنّ الإسلام هذا الحقّ للمرأة، ولئن وضع الإسلام قيوداً للرجال والنساء فهي لمصلحتهم.

إنّ أحكام الإسلام كافّة سواء تلك التي تدعو للتجديد والتطور، أو تلك التي

---

(١) من لقاء مع وفد حركة أمل، صحيفة النور ١٨: ٥٢.

(٢) من حديث مع جمع من مختلف طبقات الشعب في ٢٩ / ٣ / ١٩٧٩م، صحيفة النور ١٦: ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٥.

تضع بعض القيود.. كلّها لصالحكم ومن أجلكم، فكما أنّه جعل للرجل حق الطلاق، وضع للمرأة خيار الاشتراط على الزوج أثناء العقد، بأن تكون الوكيل في الطلاق إذا ما أساء التصرّف معها، فإذا ما اشترطت المرأة ذلك لن يعذر الرجل، ولن يتمكّن من وضع قيود لها، ولن يستطيع أن يسيء الخلق معها، وإذا أساء الرجل التعامل مع زوجته فإنّ الحكومة الإسلامية تحول دون ذلك، فإن استجاب الزوج عزّر وأجري عليه الحد، وإلا يفرّق الفقيه المجتهد بينه وبينها»[١].

«مثلما وضع الله تبارك وتعالى قيوداً للرجال لئلا تقودهم شهواتهم إلى الفساد والإفساد، كذلك صنع مع النساء، كل ذلك من أجل صلاحهنّ، فالأحكام الإسلامية كلّها من أجل صلاح المجتمع»[٢].

ويشير الإمام الخميني أيضاً فيقول: «أوصي الرجل والمرأة وكلّ من بلغ السن القانونية بالمشاركة في انتخابات مجلس الشورى، وبالإدلاء بأصواتهم لمرشحيهم»[٣].

«الإسلام قدّم لكنّ خدمة [أيتها النساء] بذلك القدر الذي لم يقدّم مثله للرجال، الإسلام حفظكنّ فاحفظن بدوركُنّ الإسلام.

ومثلما يجب على الرجال المشاركة في القضايا السياسية والحفاظ على مجتمعهم، يجب على النساء أيضاً المشاركة والحفاظ على المجتمع، بالطبع مع المحافظة على الشؤون التي أمر بها الإسلام، والتي هي بحمد الله متحقّقة اليوم في إيران»[٤].

رعاية المرأة للحجاب

الستر والحجاب من القضايا التي يدركها الإنسان بالفطرة، فهو غير مختصّ بالمرأة، وإنّما يمتاز فيها عنه من حيث الكيفية فحسب، وذلك لتمايز طبيعة كلّ منهما.

---

(١) من حديث مع جمع من النساء في ١ / ٢ / ١٩٨٠م، صحيفة النور ١٦: ١٥.
(٢) صحيفة النور ١٤: ١٤٢.
(٣) صحيفة النور ٨: ١٧٩.
(٤) صحيفة النور ٨: ٢٠٥.

حجاب المرأة في الإسلام لباس معقول، يمكن أن يتّخذ أشكالاً مختلفة لدى كل أمّة بالنظر إلى عادات وتقاليد ذلك الشعب.

يقول الإمام الخميني ﷺ في معرض ردّه عن سؤال في هذا المجال: «الحجاب بالمعنى المتداول بيننا والذي يسمّى بالحجاب الإسلامي لا يتنافى مع الحرية، الإسلام يعارض ما هو خلاف العفّة، ونحن ندعو هؤلاء للأخذ بالحجاب الإسلامي، لقد ضاقت نساؤنا الشجاعات الفاضلات ذرعاً بالبلايا التي أنزلها الغرب على رؤوسهنّ باسم الحضارة، ووجدن ملاذهنّ في الإسلام»[1].

«في الإسلام يجب على المرأة أن تكون محجّبة، ولكن ليس بالضرورة أن يكون الشادور[2]، بل تستطيع المرأة أن تختار أيّ لباس يحقق لها حجابها»[3].

«لا ينبغي للمرأة أن تأتي وتعمل في الدوائر والمؤسسات الإسلامية متبرجةً، لتذهب المرأة وتعمل، لكن مرتديةً الحجاب، فلا مانع من عملها في الدوائر الحكومية، لكن مع مراعاة الحجاب الشرعي، والحفاظ على الشؤون الشرعية»[4].

ردّ الإمام الخميني على نظرات البعض

أحد الأسئلة التي طُرحت على الإمام الخميني ﷺ سعى فيه ـ صاحب السؤال ـ إلى شرح دور الحجاب في انزواء المرأة وابتعادها عن المجتمع، والسؤال هو:

هل من الصحيح أن تخفي النساء أنفسهن وراء الشادور؟ هذه النسوة اللائي شاركن في الثورة، قتلن وسجنّ وناضلن، وهذا الشادور الذي هو تقليد من بقايا الماضي وقد تغيّرت الدنيا الآن وتطوّرت، فهل صحيح إخفاؤهنّ أنفسهن وراءه؟؟

أجاب الإمام الخميني ﷺ قائلاً: «أولاً: إنّ هذا الاختيار لم يفرض على النساء، وإنّما هنّ اللاتي اخترنه، فبأيّ حق تسلبين الاختيار من أيديهن؟

---

(١) من لقاء مع مراسلي إذاعة مونتي كارلو في ٢٨ / ١٢ / ١٩٧٨م.

(٢) الشادور: لباس خاص شبيه بالعباءة تتحجب به المرأة المسلمة في إيران يغطي جميع الجسم من الرأس وحتى القدمين ما عداء قرص الوجه.

(٣) من لقاء مع الدكتور كوكلورفت في ٢٨ / ١٢ / ١٩٨٨م.

(٤) من حديث مع جمع من علماء الدين والطلبة في مدينة قم في ٦ / ٣ / ١٩٧٩م.

نحن لو طلبنا من النساء اللواتي يفضلن الشادور أو اللباس الإسلامي، الخروج إلى الشارع. فمن مجموع خمسة وثلاثين مليوناً [عدد نفوس إيران آنذاك] سوف يخرج ثلاثة وثلاثين مليوناً، فبأي حقّ تسلبين حق الاختيار من هؤلاء؟ وأي استبداد هذا الذي تحملينه تجاه النساء.

وثانياً: نحن لا ندعو إلى لباس خاص، وليست هناك مشكلة بالنسبة للنساء اللواتي في سنِّك[١]، نحن نريد أن نقف بوجه الفتيات اللاتي يتجمّلن [يتبرجن ويتزينّ] ويخرجن من بيوتهن ليتبعهن فوج من الشباب التافه، إنّنا نقف أمام مثل هذه الحالات، فلا تقلقي»[٢].

يقول ﺷﺪﺱ: «بالطبع يجب أن تدركن أنّ الحجاب الذي شرّعه الإسلام هو من أجل الحفاظ على مكانتكنّ، إنّ كلّ ما أمر به الله سبحانه سواء بالنسبة للمرأة أو الرجل، هو من أجل الإبقاء على هذه المنـزلة حيّة، فهذه المكانة الرفيعة التي يتمتع بها كلّ من الرجل والمرأة في ظل الإسلام من الممكن أن تسحق وتضمحل بوحي من الوساوس الشيطانية أو الأيادي الاستعمارية الفاسدة وعملاء الاستكبار»[٣].

رؤية الإمام الخميني ﺷﺪﺱ لحرية المرأة

يمكن التعرف على هذه القضية من خلال توجيهات الإمام الخميني كما يلي:

«لدينا نوعان من الحريّة، النوع المفيد منها لم يكن متوفراً في عهد هذين المجرمين[٤]، كان هذا النوع من الحرية ممنوعاً تماماً في عهدهما. أما الحرية التي كان يدعو إليها هؤلاء فهي التي تسمح للنساء بالتبرّج والتعرّي بما يحلو لهنّ، والنـزول إلى الشارع وارتكاب كل خطيئة، كانوا قد سمّوا ذلك حريةً، والآن تتحرّق قلوب الذين يطالبون بإلغاء الحكم الإسلامي لهذه الحرية»[٥].

«كان هؤلاء قد أبقوا على نوع واحدٍ من الحرية، وكانوا يرفعون عقيرتهم بـ

---

(١) صحفية إيطالية كبيرة في السنّ، قابلت الإمام الخميني واسمها أوريانا فالاجي.
(٢) جواب الإمام على الصحفية المذكورة، في ١٢ / ٩ / ١٩٧٩م.
(٣) من حديث مع النساء بمناسبة يوم المرأة في ١٢ / ٣ / ١٩٨٥م.
(٤) الظاهر أن مراد الإمام هو الشاه رضا خان البهلوي وابنه محمد.
(٥) من حديث في جمع من المعلّمات في ٣٠ / ٩ / ١٩٧٩م.

«تحرير النساء وتحرير الرجال» وكانوا يقصدون بذلك أن يكونوا أحراراً في فعل ما يحلو لهم، يذهبون إلى مراكز الفحشاء متى ما يريدون، وكان الاضطهاد والاختناق في الجانب الآخر، إذ لا يحقّ للأقلام أن تكتب كلمةً واحدة عن مصالح البلاد أو الإسلام، لأن ذلك لم يكن مسموحاً به، وكان ثمة اختناق رهيب»[١].

«لقد أساءوا إلى الطاقات الإنسانية لهذه البلاد بنحوٍ لم تلحق مثل هذه الأساءة بثرواتنا الأخرى؛ لأنّهم شلُّوا القدرات، وساقوا الشباب الذين كان ينبغي لهم أن يجندوا أنفسهم لخدمة هذا البلد، إلى أماكن لم يجنوا منها غير تعطيل أفكارهم، وعجزهم عن تقديم أية خدمة لهذه البلاد.

لقد فتح هؤلاء أبواب مراكز الفحشاء والمنكر على مصراعيها، وروّجوا لهما، وفسحوا لهما كل السبل وعبَّدوا الطرق لكي يتجه شبابنا إلى مراكز الفحشاء وبالتالي تعطيل طاقاتهم، لقد سلبوا الحيوية من شبابنا وعطّلوا قدراتهم.

إنّ ما يثير الأسى والحزن لدى الغيورين من أبناء هذا البلد، هو أن يروا الأخوات المحترمات قد انخدعن بأباطيل هؤلاء، وبإعلامهم مما أدى الى ابتعادهنّ عن مسؤولياتهن الإنسانية، فأضحين ألعوبةً بأيدي المجرمين. إنّه ليثير الأسى والحزن حقاً أن يمارَس كلّ هذا ـ بحق النساء المحترمات ـ باسم الحرية»[٢].

خاتمة

لا يوجد أيّ تفاوت بين الرجل والمرأة ـ بنظر الإسلام ـ في الحقيقة الإنسانية والسير التكاملي، وعلى هذا الأساس فإن كلاً منهما يسير ويتقدّم جنباً إلى جنب في الساحات الأساسية ومن جملتها:

١ ـ في ميدان الكمال والحركة العلمية التكاملية.

٢ ـ على مستوى الثواب والعقاب والأجر الإلهي.

٣ ـ في دخول الجنة والحصول على الدرجات الأخروية.

٤ ـ في ساحة التقرّب من الخالق والحصول على المقامات المعنوية.

---

(١) من حديث في جمع من المدرّسين في ٢٦ / ١٠ / ١٩٧٩م.

(٢) من حديث في مجمع من عناصر الحرس الثوري في ١٦ / ١٢ / ١٩٧٩م.

لاشكّ أنّ الرجل والمرأة متساويان في هذه المجالات والميادين المشار إليها أعلاه من وجهة نظر الإسلام، إلاّ في بعض الساحات الفرعية فيوجد بعض التفاوت والاختلاف على أساس العدالة الاجتماعية، وبالالتفات إلى خصوصيات كلّ منهما في النظام الأحسن، ومن حيث الأحكام الإسلامية، بحيث إنّ لديهما ـ على أساس فلسفة الخلقة ـ تجانساً وتناسقاً تامين.

* * *

التنمية الاجتماعية بين الإسلام والمنظمات الدولية
المرأة أنموذجاً

الشيخ محمد علي التسخيري(*)

مدخل إلى تعريف التنمية الاجتماعية

قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧).

إذا كان لنا أن نعرّف التنمية الاجتماعية بتعريف عام، أمكننا القول: إنّ المراد منها هو «التحرّك الاجتماعي الواعي المنظّم، والمنسق على مختلف الصُعُد، المادية والمعنوية، نحو الأفضل إنسانياً».

ويستبطن هذا التعريف عناصر من قبيل:

١ ـ الهدف الإنساني المتميّز عن الأهداف الحيوانية الغريزية العمياء، وإنما تكتسب الحركة هذه الهدفية إذا كانت منسجمةً مع تطلّعات الفطرة الإنسانية ومؤشراتها.

٢ ـ الحركية الإرادية نحو هذا الهدف الإنساني، وهي متميزة أيضاً عن الحركية الحيوانية؛ لأنها حركة وعي وإرادة وتعقّل.

٣ ـ التناسق والتنظيم والتناسب بين كلّ الجوانب المادية والمعنوية من خلال هذه الحركة.

وهذا شرط أساس، فالتنمية التي تهمل عنصر التناسب تصاب بتورّم ونموّ

(*) فقيه معروف، ورئيس رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، من أبرز وجوه التقريب بين المذاهب في العالم الإسلامي.

طبيعي في جانب أو جوانب، مع خمول الجوانب الأخرى، الأمر الذي يعرّض المسيرة الاجتماعية لاختلال التوازن، ومن ثم التمزق أو التطرف.

٤ ـ الاجتماعية في التحرك، بمعنى أن كلّ جزء من الأجزاء المكوّنة للمجتمع يجب أن يساهم في هذا التحرّك وينمو من خلاله، بمعنى أن الآثار التي سيتركها هذا التحرك يجب أن تنعكس على مختلف العناصر والمكوّنات الاجتماعية.

بعد هذه المقدّمة، أحاول أن يكون حديثي في موضوعين:

الأول: الإشارة إلى دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية.

الثاني: الإشارة إلى لقاءات ومؤتمرات الأمم المتحدة في هذا الصدد، وموقفنا منها.

دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية

المرأة تارة ننظر إليها بوصفها إنساناً فعالاً في عملية التنمية، وأخرى نركّز عليها بما لها من خصائص تنفرد بها باعتبارها الأمّ والبنت والزوجة، وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن الرجل بما تحمله من طاقات عاطفية متميّزة، وقدرات تكوينية مؤثرة، ومن ثم ما تحمله من وظائف اجتماعية فريدة.

فإذا نظرنا إليها بوصفها إنساناً نشطاً في عملية التنمية، وأخذنا بعين الاعتبار أنّ الإنسان هو محور التنمية، وأن التنمية المستمرّة هي تلك التي تحقّق انسجاماً متوازناً بين مجموع عناصر التنمية، والأسس التحتية للثقافة المعنوية التي تعمل في مجال إسقاطاتها، وأدركنا بعد ذلك أن مكوّنات الفطرة الإنسانية هي أهمّ هذه الأسس وأعمقها في وجود الإنسان، بل بدونها يفقد الإنسان هويته ويتحول إلى شيء، لا نستطيع أن نتحدث عن حقوقه أو نموّه الاجتماعي، أو حركته العادلة، أو أخلاقيته، أو حتى بقائه الحضاري، وأضفنا إلى كلّ هذا حقيقةً أخرى، وهي أن الدين الذي يستمدّ أصوله من منابع فطرية، هو الصيغة الأكمل التي وضعها خالق الإنسان ليحقّق من خلالها تكامله المادي والمعنوي المنسجم، وأن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يمنح هذه المسيرة ثباتاً في الهوية والشخصية، واطمئناناً في القلب، وأملاً دفّاقاً بالمستقبل، كما يستطيع أن يحلّ الإشكالات الاجتماعية الكبرى من قبيل حلّ التضاد الدائم بين حبّ الذات والأنانية، والعمل لصالح المجتمع ونسيان الذات في سبيله،

وحلّ التناقض بين اتجاهات الإلحاد واتجاهات الإيمان المفرط بالأمور النسبية، إذا أخذنا بعين الاعتبار تمام هذه الحقائق الكبرى، أدركنا أن المرأة الإنسان هي محور التنمية وركنها الركين، ولن تستطيع أية عملية تنموية أن تحقّق صدقاً مع ذاتها ومدعياتها، إلاّ إذا طوّرت الحسّ الإنساني ــ والفطري في وجود المرأة، وأعطتها مكانتها الإنسانية الطبيعية، ورفعت من البين كل عناصر التفريق ــ من الجانب الإنساني ــ بين الرجل والمرأة، ومنحتها الدور الإنساني المتساوي في هذا المضمار، ثم عادت لتستفيد من هذه الطاقة الإنسانية الخيّرة لصالح المجموع الاجتماعي بأفضل أسلوب.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن المرأة إن تأصّل الثبات في شخصيتها، والاطمئنان في قلبها، والأمل بالمستقبل في وجودها.. منحت كلّ المسيرة الاجتماعية طاقةً كبرى، وهيأت لها كلّ مقومات المسيرة الصالحة.

الأدوار الخاصّة بالمرأة

وإذا عدنا وركّزنا على خصائص المرأة التي تميّزها عن الرجل، فسنجد أن خصائصها لا تغيّر مطلقاً من قيمتها الإنسانية بل تزيد عليها، وإنما تترك أثرها الوظيفي في البين، بمعنى أن هناك تقسيماً طبيعياً قدّرته الرحمة الإلهية بين وظيفة الرجل ووظيفة المرأة، في عملية التنمية الاجتماعية بل الفردية أيضاً.

فالمرأة الزوجة والمرأة الأم لهما دوران متمايزان عن دور الرجل الزوج، والرجل الأب بلا ريب، إلاّ أن هذين الدورين متكاملان تماماً بحيث لا يمكن أن تستغني الحياة عنهما، بمقدار عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر تماماً.

بعد هذا نقول: إن للمرأة أثرها الكبير ــ بهذا الاعتبار ــ على عملية التنمية أيضاً، ومهما تعدّدت علل التنمية فشملت العلل الفاعلية، والعلل الغائية، والعلل الصورية بالإضافة للعلل المادية، فإن إسقاطات دور المرأة يبقى لها أكبر الأثر في هذا المجال؛ ذلك أن المرأة تستطيع أن تترك آثاراً كبرى، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١ ــ إعداد البيئة العائلية السليمة، وتهيئتها وتوفيرها، وهي بهذا ــ لو وفّقت ــ

تستطيع أن تضع الحجر الأساس لمجتمع إنساني سليم ثابت الجأش قوي القلب، ناشد للمستقبل.

وبدون هذا سيبقى المجتمع ممزّقاً عاطفياً، ومهلهلاً معنوياً، تتفشى فيه الجريمة، ويعبث فيه الكسل، ويفقد صفته الخلاقة شيئاً فشيئاً.

فالزوجة الصالحة والأم الصالحة هما قوام الحياة العائلية الصالحة، وهذه هي قوام المجتمع الصالح، كما تؤكّد ذلك النصوص الإسلامية.

٢ ـ توفير الجوّ المناسب لتربية الجيل القوي الفاعل، حيث قلنا: إن الإنسان الصالح هو محور التنمية، وهو بحاجة إلى عملية تربوية مستمرّة تتفجر فيها طاقاته، وتبرز فيها مكوناته الذاتية، وهي لا تتفجر ولا تبرز عشوائياً أو تلقائياً، وإنما تحتاج إلى عملية تربوية وجوّ تربوي مناسب.

ولا ريب أن للمرأة أعظم الأثر في تربية العناصر الإنسانية، ووراء كلّ عظيم امرأة ـ كما يقولون ـ بل ما أكثر العظماء النساء في تاريخنا الطويل.

٣ ـ الإعداد لجوّ وبيئة حماسيين عاطفيين من خلال الاستعداد الطبيعي للمرأة، لتسدّ به هذه الحاجة الضرورية للإنسان من جهة، وتوفر له الحالة الحماسية الضرورية لتخطّي العقبات وصنع تنمية اجتماعية مستديمة من جهة أخرى.

أما المجتمع الذي يخلو من هذه الحالة العاطفية والحماسية فهو مجتمع خامد، وبيئة جامدة، ربما تتقدم في بعض المجالات المادية إلاّ أنها تفقد الصفاء الإنساني المطلوب، ومن بعدُ تفقد القدرة على إيجاد التنمية المتوازنة.

من هنا، يظهر جلياً أن المرأة لها دورٌ كبير في توفير الجو العائلي النظيف، وأن العائلة وتشكيلاتها ـ بما لها من مفهوم كلاسيكي معروف لدى المجتمعات والأديان كلها ـ هي حجر الزاوية في عملية التنمية.

كما يظهر أيضاً أن أيّة ضربة توجّه لدور المرأة في البناء العائلي المشار إليه، وأي تقليل من أهميّة الرباط العائلي المقدّس، أو محاولة لطرح مفاهيم جديدة، وادعاء مصاديق عصرية له، أو إضعاف روابطه، أو إيجاد بديل مزعوم له.. كل هذه المحاولات تترك أعظم الآثار السلبية على مستقبل الإنسانية جمعاء، وتفقده الحركية التنموية المطلوبة، بل هي تآمر واضح على كلّ الوجود الإنساني، حتى لو جاء هذا التآمر تحت غطاء الخدمة الدولية لعملية التنمية.

الجهود الدولية في مجال التنمية الاجتماعية، وقفات نقد وتأمل

لا ريب أن عملية التنمية استأثرت من نشاط الأمم المتحدة بالحظّ الوفير، وخصوصاً في السنوات الأخيرة، وعقدت لها مؤتمرات دولية على مختلف المستويات، كمؤتمر بوخارست ١٩٧٤م، ومؤتمر مكسيكو سيتي ١٩٨٤م، ومؤتمر القاهرة ١٩٩٤م، ومؤتمر كوبنهاغن عام ١٩٩٥م، وغيرها من الاجتماعات الدولية، وخصوصاً تلك المنعقدة لدراسة حقوق المرأة بالخصوص، كمؤتمر نيروبي، ومؤتمر بكين.

وكان التركيز على دور العائلة في عملية التنمية ملحوظاً تماماً في كلّ الاجتماعات الدولية، إلاّ أن الملاحظ في مختلف الوثائق المقترحة أنها نُظّمت تنظيماً يُبعدها عن المسيرة المتوازنة، وينسيها دور الدين في الحياة، ويتغافل عن أثر العناصر المعنوية في هذا الصدد.

وكانت وثيقة القاهرة المقترحة على مؤتمر السكّان والتنمية القنبلةَ الضخمة التي فجّرت الوضع، فرأى المخلصون التآمر الاستعماري الواضح على كلّ القيم والمقدّسات الإنسانية؛ لأنها سعت إلى تفكيك الروابط العائلية، وطرح مفاهيم متنوعة للعائلة، وفسح المجال لعلاقات خارج الإطار العائلي، وقد حضرتُ هذا المؤتمر على رأس الوفد الإسلامي الإيراني، على أمل أن نترك أثراً إيجابياً على الوثيقة، وهذا ما حدث، إذ رغم عدم التنسيق بين مواقف الدول الإسلامية ــ التي حرّم بعضها حضور المؤتمر ــ ورغم قوة الضغط الغربي المعادي للإسلام، فقد استطعنا تشكيل مجموعة إسلامية قوية تعاونت مع المجموعة المسيحية الدينية، واستطاعت أن تغيّر عشرات المصطلحات والمواقف في الوثيقة، من قبيل حذف مصطلحات (الحقّ الجنسي) و (العلاقات الأخرى غير علاقات الزواج) وحذف عنصر الإلزام في الوثيقة، وكذلك تعديل المادة التي تسمح بالإجهاض وغير ذلك، وقد ألقيتُ في الاجتماع الدولي خطاباً أكّدت فيه الحقائق التالية:

أولاً: إننا إذ نحاول تنظيم التحرّك السكاني في إطار من التنمية المطلوبة علينا ـ قبل كل شيء ـ أن ننظر إلى الإنسان بكلّ أبعاده المادية والمعنوية؛ ليكون تخطيطاً منسجماً مع فطرته الإنسانية وموقعه من الكون، وفي هذا الصدد نعتقد أن هذه

المشكلة الاجتماعية لا تكمن في عدم استجابة الإمكانات الطبيعية لمعدلات النموّ السكاني، بل تنبع من عدم الاستثمار الجيد لهذه الإمكانات وأنماط الظلم في توزيعها، يقول القرآن الكريم ـ بعد أن يذكر النعم الإلهية الكثيرة ـ : ﴿وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٤).

ثانياً: إن ملاحظة الواقع الإنساني عبر التاريخ وما تقرّره الشرائع الإلهية في نظريّاتها الاجتماعية، تؤكد أن الكيان العائلي يشكّل حجر الزاوية في البناء الاجتماعي، وأنّ أي تحرّك يوهن في استحكامه أو يطرح بديلاً عنه يشكل ضربةً للمسيرة الإنسانية الأصيلة، لكنّ هذا لا يعني مطلقاً أن لا نلجأ إلى تنظيم هذا الكيان بالأساليب المشروعة فذلك جزء من تحكيمه وتوجيهه.

ثالثاً: إنّ للمرأة ـ باعتبارها نصف المجتمع الإنساني ـ دورها الأساس في صياغة البناء الاجتماعي والسياسي، ويجب بكلّ تأكيد أن تلعب دورها بكلّ ثقة ودونما أي حطّ لكرامتها أو امتهان لقدراتها الإنسانية.

رابعاً: إنّ أية خطة واقعية لإقامة تنمية مستقرّة لا يمكنها أن تتغافل عن دور القيم الأخلاقية والعقيدة الدينية في تحكيم أسس التنمية والإشباع المتوازن لمتطلبات الإنسان باعتباره محور الإعمار، فلابد إذاً من توكيد هذه القيم والعمل على دعمها واستبعاد كل ما ينافيها.

خامساً: إن مبدأ التساوي في إمكانية الاستفادة من الخيرات الطبيعية، وهي هبة الله تعالى، ليدعونا جميعاً للعمل على تحقيق تقارب كبير بين مستويات المعيشة، وعلى المستوى العالمي، الأمر الذي يحمّل الدول الغنية عبئاً كبيراً لتحقيق هذا الهدف، بحيث لا يمكنها التنصّل منه إن شاءت تحقيق الاندماج الإنساني المطلوب.

سادساً: إن حقوق الإنسان ـ كما تقرّرها الوثيقة العالمية والوثائق الأخرى كالوثيقة الإسلامية ـ تجب مراعاتها بشكل دقيق؛ إلا أن من الطبيعي الإصرار على أنه لا يحقّ لأية دولة أو مجموعة أن تفرض مفهومها لها على الدول الأخرى أو تحاول الاستهانة بالعناصر الثقافية والدينية التي يحملها الآخرون بذريعة فهمها، بل يجب الوصول إلى تعريفات مشتركة مقبولة يمكن من خلالها تشخيص الحقيقة دونما أيّ تحميل، ولتكون الوثائق معتمدةً عن بصيرة ودقة؛ فلا يمكن استغلالها بسهولة.

دور المنظمات الشعبية في تحقيق الأهداف الدولية للتنمية

خطت البشرية خطوات واسعة على طريق إيجاد تشكيلات دولية شاملة تعمل على حلّ مشاكلها، وتحقيق تفاهم ممكن بين أعضائها، وهي تحاول الوصول إلى طروحات عالمية تترك آثارها الإيجابية على المستوى العالمي.

وهكذا تمّ إنشاء الأمم المتحدة ــ بوصفها أوسع منظمة دولية ــ بما لها من منظمات فرعية في مختلف المجالات الثقافية، والاقتصادية، والصحية، والتجارية، وغيرها.

كما تمّ إنشاء حركة عدم الانحياز في مجال أضيق، ومنظمة المؤتمر الإسلامي في إطار العالم الإسلامي.

وهناك منظمات وتجمّعات دولية كبرى أخرى لها أثرها الكبير في المسيرة، إلا أن أكثر المنظمات الدولية ما زالت مبتلاة بنقاط كبرى تمنعها من تحقيق أهدافها الإنسانية، ويمكننا أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

١ ـ إن قرارات هذه المنظمات إنما تحقّق ــ في أحسن الحالات ــ مصالح الحكومات وتوجّهاتها، ولا ضمانة فيها لتحقيق أهداف الجماهير، على أنها في الواقع إنما تحقّق مصالح القوى المتحكمة في هذه المنظمات إن لم نقل بأنها إنما تحقق مصالح القطب الواحد المتحكّم اليوم فيها.

٢ ـ إن واقع الحال المشاهد في هذه المنظمات يقضي بأنها في كثير من الأحيان تقع تحت تأثير اتجاهات معادية للإنسانية، كالاتجاهات الصهيونية والاتجاهات المادية الإلحادية وغيرها؛ الأمر الذي يعود بأعظم الخسائر على المسيرة الإنسانية.

٣ ـ كما أنّ التأمل في قراراتها يكشف لنا ــ أحياناً ــ عن قيام هذه المنظمات بإشاعات كاذبة لتطلّعات الجماهير دون أن يكون وراء الشعارات المرفوعة واقع مؤثر؛ وذلك كما في قرارات حقوق الإنسان، ومحاربة العنصرية، والدفاع عن حقوق المرأة، وتنظيم عملية التنمية الاجتماعية وغيرها، كما أنّنا نجدها في هذا المجال تكيل بمكاييل متعدّدة حسبما تقتضيه المصالح الضيّقة، على أنّ القرارات الحقيقيّة تبقى حبراً على ورق ما لم تتفق مع مصالح القوى الكبرى.

وكذلك ما نشاهده من ضعف في قرارات منظمة المؤتمر الإسلامي في مختلف القضايا الإسلامية، رغم ضخامة الشعارات التي ترفعها تجاه القضية الفلسطينية ـ مثلاً ـ وغيرها، غير أنها تبقى عاجزةً عن التنفيذ.

٤ ـ ثم إنها تعتمد عنصر التأجيل والمماطلة والمساومة وأنصاف الحلول، وأساليب ما وراء الأستار وغيرها مما قد يؤجّل الحلّ المطلوب.

وغير ذلك من النقائص المشهودة.

من هنا، نجد مجالاً واسعاً لقيام المنظمات غير الحكومية بالاشتراك في الاجتماعات الدولية والسعي للضغط على الجهات الرسمية لتتخذ القرارات الأكثر انسجاماً مع الأهداف المطلوبة.

إنّ مشاركة هذه المنظمات يمكنها أن تترك آثاراً إيجابية من جهات عديدة من قبيل ما يلي:

١ ـ لمّا كانت هذه المنظمات الشعبية أقرب إلى واقع المشكلات الاجتماعية فإنها أكثر تفهماً للحلول المطلوبة جماهيرياً؛ وهي ــ من ثمّ ــ قادرة على الاقتراب بالقرارات من هذه الأهداف.

٢ ـ ولما كانت هذا المنظمات غير الحكومية حرّةً في تحليلاتها وغير مقيّدة بالقيود الرسمية، فإنها تستطيع أن تصل إلى الحلّ الواقعي، وتطرح ذلك بقوّة أمام المحافل الدولية.

٣ ـ على أنّ حضور هذه المنظمات يشكّل تواصلاً جماهيرياً جيداً قد يكوّن رأياً عاماً دولياً لا تستطيع معه الجهات الرسمية إلا الاستجابة لمقتضيات هذا الرأي العام، مما يمنحها روحاً جماهيرية وإقداماً على خطوات أكثر واقعية.

نتائج وتوصيات

على ضوء ما تقدّم نستطيع أن نقرّر الحقائق التالية:

١ ــ إن عملية التنمية الاجتماعية عملية إنسانية لا تحدّها حدود جنسية ولا جغرافية ولا مادية، وإن المرأة ــ في التصوّر الإسلامي ــ عنصر أساس في هذه المسيرة، وبدونها ستبقى العملية بتراء غير فاعلة.

٢ ــ إن العالم أدرك ــ متأخراً ــ هذه الحقيقة، فيما سبقه الإسلام إليها بأكثر من عشرة قرون؛ حينما جعل المرأة عدل الرجل في الولاية الاجتماعية، ومنحها كلّ ما يحقق لها مشاركتها في القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣ ــ إن للحكومات والجهات الرسمية دورها الكبير في تحقيق هذه الأنماط من المشاركة، لكنّ ذلك لن يحقق النتيجة المطلوبة ما لم تقم المنظمات الشعبية باحتلال مركزها في دفع هذه العملية إلى الأمام.

٤ ــ إن منظمة المؤتمر الإسلامي لم تحقّق الأمل المطلوب منها في الانسجام مع النظرة الإسلامية للمرأة، ولم تعطها الدور الأساس المطلوب مع الأسف، متخلّفةً عن الطبيعة الإسلامية الرائدة، وإنّ عليها اليوم أن تسابق الزمن من أجل تأمين هذا الانسجام.

والحقيقة أن القرار الصادر عن مؤتمر القمّة الثامن بطهران يشكّل سابقةً جيدة في هذا المجال؛ إلا أنني أعتقد أنه يبقى مختلفاً عن مسايرة التطوّر المطروح دولياً في هذا المجال.

وهنا أقول: يجب أن لا ننسى التحديات التي تواجهنا ــ مطلع القرن الحادي والعشرين ــ على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، تحدّيات العولمة، وتحديات الهيمنة الثقافية، وتحديات القرية الصغيرة إعلامياً، وتحديات الشعارات البراقة التي يتستّر خلفها أعداء العلاقات الإنسانية السليمة، وصولاً حتى إلى قوانيننا الفرعية لتطويرها وفق مقاصدهم.

لذا يجب الإبداع في كلّ الحقول، وأذكر مثلاً الحقل الرياضي؛ فلا يمكننا أن ندع المرأة كسولةً بدينة مريضة، وإنما يجب ابتكار الأساليب السليمة المتسمة بالعفة والخلق الإسلامي الرفيع لتقديم البديل المطلوب عن الأساليب المعروفة عالمياً والمنافية لكل قيمنا وأعرافنا. إنه مثلٌ واحد على ضرورة التطوير والتغيير في مختلف الحقول، وكذلك الحقل السياسي، فلا مجال لتناسي دور المرأة الفعّال في صياغة القرار السياسي، وهذا ما تفتقدُه بعض مناطقنا الإسلامية، بل نجد بعض الفئات المتحجّرة تفرض على المرأة أن تكون حبس بيتها بعيدةً عن التعليم فضلاً عن المشاركة في الحياة الاقتصادية، وذلك طبقاً لاجتهادات قشرية غريبة عن الروح

الإسلامية، وهذا العمل، فضلاً عن تشويهه للصورة الإسلامية، يكبّل مسيرة الأمّة نحو مواجهة التحدّي الذي أشرنا اليه.

إننا نشعر بكلّ تأكيد بالحاجة لا لكتابة استراتيجيّتنا الثقافية في مختلف الحقول، ولا للموافقة على لائحة رسمية لحقوق الإنسان في التصوّر الإسلامي، ولا حتى لاستراتيجية إعلامية او اجتماعية لعالمنا الإسلامي، فإنها جميعاً قد دوّنت بعد تداول طويل، بل تكاد تكون واضحة في خلد كل من له معرفة بالتوجهات الإسلامية، وإنما نشعر بالحاجة للعمل المنظّم والمتكامل ــ على صعيد العالم الإسلامي ــ بهذه الاستراتيجيات المتفق عليها، سواء في مؤتمرات إسلامية دولية، كمؤتمر القمّة السادس بداكار (السنغال) أو مؤتمر وزراء الخارجية الثامن عشر بالقاهرة أو غيرها.

ومما آسف له أن أعلن أن العالم الإسلامي ــ على مستوى منظمة المؤتمر الإسلامي ــ لم يتفق بعدُ على الصيغة العملية للتنفيذ، رغم وجود صور تنفيذية هنا أو هناك.

ونؤكّد أخيراً على أن هذه الأمة الإسلامية لها خصائص معيّنة تحدّد لها هويتها وترسم لها معالمها القرآنية، ومنها: الخصيصة الإلهية والانتساب في العقيدة والتشريع إلى الله تعالى، كما أن منها الخصوصيّة الأخلاقية الإنسانية التي تتجلّى من خلالها كلّ السمات الأخلاقية الإسلامية، وتتخلّص من كل أنماط الفساد والصور اللاأخلاقية التي تلعب الغرائز الجنسية دورها فيها لتشويه الصورة الصحيحة، فلا يمكن لهذه الأمة أن تفتخر بانتسابها للإسلام إلا إذا طبّقت الصورة الإسلامية السامية، وأقامت علاقاتها على أساس من معايير الإسلام، وحصّنت جماهيرنا بالوعي المطلوب، بل أوجدت فيها ـ بما فيها العنصر النسائي ذي النسبة الكبيرة ـ الدوافع الكبرى لمواجهة التحدّي المذكور.

إنّ الصحوة الإسلامية قدرُنا، وإلا أدركتنا التحدّيات وقضت على خصائصنا، وهنا يبرز العلماء ـ رجالاً ونساءً ـ ليقوموا بدور ورثة الأنبياء.

* * *

القضايا الاجتماعية للمرأة في ضوء المدرسة الإسلامية والمدارس النسوية

د. مهدية السادات مستقيمي (*)
ترجمة: فاطمة الموسوي

تمهيد

إذا نظرنا إلى الإطار العام للنظريات المطروحة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة ومسيرة نشوئها وتبلورها في ظل الأطر الخاصة والثقافات المعينة، ثمّ أمعنا النظر في تعدّدية المذاهب والمدارس التي تهدف إلى توسيع دائرة القضايا الاجتماعية التي ينبغي للمرأة ممارسة نشاطها وحضورها الفاعل فيها، وعدنا قليلاً إلى أسس هذه المدارس والمذاهب ومبادئها، لاكتشفنا حقيقةً تفيد مدى تأثير هذه النظريات الفلسفية في تغيير وجهات النظر بشأن القضايا ذات الصلة بالمرأة في النطاق الاجتماعي.

وطالما كانت المرأة تشكّل نصف المجتمع البشري ـ من حيث السكان ـ بل قد تؤلّف تمام المجتمع بفضل ما تتحلّى به من مكانة تربوية ذات تأثير بالغ على الرجل الذي يؤلّف النصف الثاني للمجتمع، بات من الواضح أن يتمتع كلّ بحث للتطورات التي عاشتها المرأة في الإطار الاجتماعي بمميزاته وخصائصه المهمة في هذا المجال، وهنا تكمن أهمية التعرّف على النظريات الهامشية والسطحية والأسس والمبادئ التي تعرّضت لهذه القضية؛ ذلك لأنّ قضايا المرأة كافّة من قبيل إدارتها للشؤون الاجتماعية، مروراً بحقوقها ووظائفها الاجتماعية والسياسية، إلى جانب حقوقها وواجباتها الزوجية، إلى إدارتها للشؤون المنـزلية.. إنما تتأثر بالنظريات

(*) باحثة في الفكر الاجتماعي.

الاجتماعية التي أوردتها المدارس والمذاهب الفلسفية بهذا الشأن.

ومما لا شك فيه أنّ الكلمة الفصل في تقويم النظريات الاجتماعية في معالجتها لقضايا المرأة إنما تستند لدائرة المعرفة والإدراك التي تمثّل البنى التحتية للفكر البشري في الأصعدة والميادين كافّة، وعلى جميع المستويات التي تقع ضمن دائرة الفكر.

ومن بين الفلسفات التي تلعب دوراً بالغ التأثير في القضايا الاجتماعية للمرأة: فلسفة علم المعرفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، حيث تشكّل العناصر الرئيسية الإيجابية في تحديد الأنظمة الاجتماعية والأطروحات المتعلّقة بقضايا المرأة من جانب، وتؤثر في النظريات والأساليب والرؤى الفردية للمرأة من جانب آخر.

وتسعى المقالة التي بين أيدينا إلى تبيين النظريات الاجتماعية وما تعانيه من بعض المخاطر والمطبّات، إلى جانب استعراض رأي المدرسة الإسلامية وآراء سائر المدارس التي تنادي بسيادة المرأة في بعض المحاور المهمة المرتبطة بالقضايا الاجتماعية، كقضية اختلاط الرجل بالمرأة، والفصل بينهما في الوسط الاجتماعي، وحقوق المرأة، ومشاركتها في العملية التنموية، وممارستها للعمل خارج البيت، وما إلى ذلك من أنشطة يمكن أن تضطلع بها المرأة.

ولا يخفى أنّ هذه النظريات الفكرية تعدّ من الأبحاث الخطيرة التي حظيت باهتمام الإنسان على مدى الدهور والعصور.

دائرة تأثّر القضايا الاجتماعية للمرأة بالمذاهب الفلسفية وثمرة الدراسات والتحقيقات في هذا المجال

لا يمكن إنكار تأثير النزعات والمذاهب الفلسفية ـ بغض النظر عن مبادئها وأسسها ـ في القضايا الاجتماعية للمرأة، فالنظريات التي أفرزتها التحقيقات الأصولية التي تستهدف بيان الآلية الصورية والتحليل المنطقي للرؤى المطروحة بشأن مكانة المرأة، وتلك التي تمخضت عن التحقيقات القائمة على أساس تقويم قضايا المرأة، مضافاً إلى التحقيقات العملية التي تعرضت للوضع الراهن للمرأة إلى جانب تصوير الوضع المطلوب والسبل الكفيلة للوصول بالمرأة إلى الوضع الأفضل، تلك النظريات كلّها إنّما تستند إلى مذاهب فلسفية تتأثر ـ إلى حدّ بعيد ـ بالفرضيات

والمبادئ التي تطرحها بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية، وبناءً على هذا، فإنّ إحدى القضايا المهمة التي ينبغي الالتفات إليها هي أنّ اختلاف الآراء ووجهات النظر بشأن قضايا المرأة في إطار النظريات والمناهج والقيم والمبادئ، لا يقتصر عليها في النظرة إلى مكانة المرأة ومنـزلتها وشأنها الاجتماعي وحقوقها وواجباتها وما إلى ذلك من الأمور المرتبطة بها، بل إنّ أغلب الاختلافات إنّما تفرزها ـ عادةً ـ الفرضيات والمبادئ الفلسفية والكلامية لهذه الأبحاث الاجتماعية. أمّا القضايا الرئيسية المرتبطة بالدائرة الاجتماعية لأنشطة المرأة وفعالياتها فيمكن تلخيصها في المحاور الآتية:

أ ـ مكانة المرأة ومنـزلتها بالنسبة لخالق الكون والوجود.

ب ـ حقوق المرأة بالنسبة لوجودها وشأنها.

ج ـ واجبات المرأة تجاه عالم الوجود وشؤونه.

فحدود تأثّر قضايا المرأة الاجتماعية تقع ضمن المحاور الثلاثة المذكورة.

على سبيل المثال، لو صنفنا الحقوق الاجتماعية للمرأة إلى نوعين هما: الحقوق الطبيعية والحقوق الاكتسابية (المكتسبة)، فإن الرؤى الفلسفية والكلّية ستلعب دوراً هاماً في تعيين حدود هذين النوعين وقيودهما.

ومما لا شك فيه أن جذور بعض الفوارق التي وضعت بشأن حقوق المرأة والرجل إنّما تعود في الواقع إلى أصل هذه النظرة، أو تلك التي تقول باختلاف حقوق المرأة عن الرجل، كما تخلص بعضها في نهاية المطاف إلى نتيجة تفيد عدم إمكانية تمتّع المرأة بذات الحقوق التي يتمتع بها الرجل.

والواقع أنّ الالتفات إلى طبيعة الثقافة والمجتمع والمدنية السائدة، وظروف تعدّد حيثيات واعتبارات قضايا المرأة، إلى جانب تداخل العلوم والمعارف البشرية، هذه الأمور برمّتها يمكنها أن توقفنا على مدى تأثيرها في هذا المجال، كما يمكنها في نفس الوقت أن تشير إلى الدقّة في كيفية ارتباط الرؤى بالأيديولوجيات، والفروع بالأصول في سائر مجالات العلوم الإنسانية، ومدى تأثر الدائرة الاجتماعية لقضايا المرأة بهذه الرؤى والنـزعات الفلسفية. أما دراسة هذه النـزعات الفلسفية المتعلقة بقضايا المرأة فإنها تنطوي على نتائج مفيدة يمكن خلاصتها بما يلي:

١- إنّها تسهّل عملية التعرّف على الحدّ الفاصل بين المبادئ والأسس الفلسفية

للنظريات الاجتماعية المختلفة، والمبادئ والأسس الفلسفية للنظريات الدينية المعتمدة في هذا الشأن.

٢- إنّها تسهّل تصنيف النظريات الاجتماعية على ضوء المبادئ والأصول الفلسفية، وتشخيص ما يترتب من فوائد يفرزها هذا النوع من التصنيف.

٣- دراسة الجذور الفكرية والأصول الأساسية التي يعتمدها المنظّرون في نظرياتهم وأطروحاتهم، كونها تشكّل اللوازم الأساسية للنظريات الاجتماعية التي قد يغفل عنها المنظّرون أنفسهم.

٤- بيان المبادئ الفكرية والأصول الأساسية للنظريات الاجتماعية المطروحة بهذا الشأن للقرّاء والمخاطبين الذين لا يسعهم إدراك صحّة وسقم أي موضوع إلاّ من خلال تصويب الرؤى والأطروحات الاجتماعية.

٥- توضيح الجذور الفكرية والبنى الأساسية الفلسفية للنظريات الاجتماعية لمن يروم معرفة وتقويم علاقة هذه النظريات والأطروحات بسائر الأيديولوجيات المطروحة بهذا الخصوص.

٦- الانعكاس غير المباشر لمسار التطوّر في المتطلّبات الفلسفية والأفكار التي تمثل البنى التحتية للفكر البشري.

٧- السهولة في كيفية ترابط الأطروحات والنظريات الواردة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة بعضها ببعض على أساس ارتباطها بالأسس والمبادئ الفلسفية.

٨- إيجاد الحلول والمعالجات العملية لتصحيح الآراء الفاسدة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة، من خلال تصوير عمق فسادها وانحرافها، مع الطعن فيها وتقديم البديل الصالح.

٩- إيجاد الحلول العملية بالاستناد إلى وجهات النظر الصائبة بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة، ومن ثمّ الخوض في تفاصيل وجهات النظر هذه والكشف عن عمق مبادئها وأصولها الفلسفية.

١٠- إعداد الإحصاءات والخطوط البيانية ليتسنّى من خلال اعتماد استقراء الاحتمالات التكهّن مستقبلاً ببعض النظريات التي تطرح بشأن القضايا الاجتماعية للمرأة على ضوء تطوّر النظريات الفلسفية.

دائرة تأثير الإدراك والفلسفة على القضايا الاجتماعية للمرأة

لقد أدّت كثرة المعلومات واتّساع الفرضيات وازدياد النظريات وتعدد المدارس العلمية والمذاهب الفلسفية إلى أن تتطلع البشرية إلى الآراء المختلفة بشأن قضايا المرأة الاجتماعية على ضوء أنواع التقنيات والمعارف السلوكية والصيغ والأطروحات الفكرية التي عالجت هذا الأمر. إلاّ أن المسألة التي ينبغي الالتفات إليها وعدم تجاهلها في هذا المجال هي دائرة تأثير الإدراك والفلسفة على القضايا الاجتماعية للمرأة.

ومما لا شكّ فيه أنّ تعدّد القراءات الثقافية والنـزعات الفلسفية الخاصة، وحتى النـزعات اللادينية، وأحياناً تأريخ وجغرافيا الأجواء السياسية والنهضات العلمية والثقافية والفلسفية، إنمّا تلعب دوراً خطيراً وبارزاً في تحديد كمية وكيفية الآراء التي تعالج القضايا الاجتماعية للمرأة.

والمراد بدائرة الإدراك والفلسفة المؤثرة على القضايا الاجتماعية للمرأة تلك المجالات والميادين التي تشمل الفروع المختلفة من قبيل فلسفة العلم، فلسفة السياسة، فلسفة الأخلاق، فلسفة التأريخ، فلسفة علم النفس، فلسفة الجمال والفلسفة السلوكية وما إلى ذلك من فلسفات. والواقع إنّ للآراء الوجودية ـ التي تنطوي على معارف تؤدي إلى حصول علم يقيني وضروري ـ تأثيراً معيناً على النظريات الاجتماعية المطروحة بشأن المرأة، بينما هناك تأثير من نوع آخر تلعبه الآراء الفلسفية الحسية والشكّية على تلك النظريات.

فهناك بعض المذاهب الفلسفية التي تُنكر معرفة العقل، في توجد مدارس فكرية قائمة أساساً على علوم المعرفة، والمرتكزة على أصالة العقل والنقل والدين، المستند بدوره عليهما. ومما لا شك فيه، هناك تأثيرات مختلفة باختلاف الأسس والأصول التي تنطوي عليها المدارس الفكرية، وبالتالي ما تسوقه من نظريات اجتماعية بشأن المرأة، فعلى سبيل المثال، ثمّة بون شاسع بين آراء من يقول بنسبية المعرفة في الأبحاث الفلسفية للعلوم والمعارف الدينية، ولا يقرّ بالمبادئ الفكرية المسوغة لاستمرار اجتهاد الفقيه واستنباطه للأحكام الشرعية المختصة بالمواضيع المستحدثة، ولا يتعامل مع آراء الفقيه إذا ما اعتمد نظريةً بشأن المسائل

المستحدثة في مجال التطورات الاجتماعية لقضايا المرأة، وآراء من ينتمي إلى مدرسة فلسفية تثبت العلم والمعرفة وتعتمد عليهما في معظم الأمور ومختلف المجالات، كما يعتقد بضرورة ديمومة الاجتهاد في كل زمان، ويرى أنّ المجتهد إنّما يتحرك على ضوء دائرته الطبيعية والاجتماعية للتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي، حيث يستفرغ ما في وُسعه لاستنباط أحكام المسائل المستحدثة على ضوء القواعد والأصول المنصوص عليها في الشريعة، فعلم المعرفة ليس منفصلاً عن علم الوجود، كما أنّ هذين العلمين لا ينفصلان قط عن القوانين الفرعية والجزئية المرتبطة بنظام الحقوق والواجبات.

فمن لا يؤمن بالغيب، ويراه نوعاً من الخرافة، من الطبيعي أن يحذف من حساباته القوانين الاجتماعية التي تعالج الشؤون المستقبلية قبل تحقّقها، وعليه فهو ينكر شطراً كبيراً خارج هذا العالم ويغفل حتى عن تصوّره. أمّا من يؤمن بالعقلانية المطلقة، ولا يرى من حدود في التعامل مع تلك العقلانية، فإنه لن يحيد عنها، بل لن يتخلّى عنها في الأحكام الجزئية والفرعية التي يعتقد بعقلنتها.

المكانة الاجتماعية للمرأة في ضوء النظرة الإسلامية والنظرة القائلة بسيادة المرأة

من الخصائص المميزة لأصحاب نظرية سيادة المرأة ومساواتها مع الرجل الدفاع عن المرأة وحقوقها الاجتماعية أكثر من إحياء شخصيتها الاجتماعية وعلاقاتها الاجتماعية الصحيحة، فلا ينبغي للمرأة أن تكون أقلّ شأناً وأوطأ درجة من الرجل: «إن القول بسيادة المرأة لا يمثل حركة فكرية واحدة، غير أن جميع القائلين بهذا الأمر ـ سيادة المرأة ـ يعتقدون بضرورة إدراك وفهم هذه الحالة السلبية، وهي الدونية في الشأن، والعمل على إزالتها، مع ذلك فهم لا يتفقون على تحديد العناصر التي تقف وراء هذه الشأنية المتنزلة ولا على كيفية التوصل إلى تحرير المرأة من خلال إزالة تلك العناصر»(١).

---

(١) پاملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم إجتماع مذاهب المساواة: ١٥.

وعليه، فإنّ كافة دعاة سيادة المرأة يرون أنّ أهم قضاياها الاجتماعية إنما تكمن في مظلوميتها، غير أن البعض منهم كالجناح الراديكالي إنمّا ينظر إلى المرأة على أنها شريحة اجتماعية ويضيف: «للنساء مصالح مشتركة، حيث عانين من ظلم الرجل واضطهاده، وعليه فانهنّ يؤلفن شريحة اجتماعية تقف على الضدّ من الشريحة الاجتماعية التي يؤلّفها الرجل»[١].

أمّا الاتجاهات الماركسية والاشتراكية واستناداً لأيديولوجياتها الفكرية المادية، فترى نفسها مضطرةً لعرض التحليلات الثنائية بشأن تحديد المكانة الاجتماعية للمرأة، فتطرح قضية الفوارق الطبقية إلى جانب قضية سيادة الرجل الممقوتة عالمياً ـ حسب زعم أنصار سيادة المرأة ـ حيث ينسجم هذا الطرح مع النظم الفكرية الماركسية. أمّا النـزعة الاشتراكية فتطرح التفسير الاقتصادي لقضية المرأة: «فعلاقة المرأة بالنظام الاقتصادي كعلاقتها بالرجل»[٢]. إلاّ أنّ بعض أنصار مذهب سيادة المرأة يعترض على هذا التفسير الذي يقتصر على إبراز الطبقية الاقتصادية بين الرجل والمرأة، ذاهباً إلى نوع آخر من الطبقية على حد زعمه بين الرجل والمرأة، وهو الاعتقاد بأنّ الظلم الذي تفرزه ظاهرة سيادة الرجل وتسلّطه على المرأة كان وما يزال مقدّماً على الظلم الذي ينبثق من التفاوت الطبقي الاقتصادي الذي ينشأ في ظل النظام الاشتراكي في توزيع وسائل الإنتاج.

أمّا أصحاب نزعة سيادة المرأة من التيار الليبرالي فهم يشتركون مع سائر أنصار هذه القضية من خلال المطالبة بإزالة التمايز الطبقي بين الرجل والمرأة: ((فقد خاضوا في الدفاع عن حقوق المرأة على أساس مبدأ المساواة الذي يصرّح بتمتع المرأة بذات الحقوق التي منحت للرجل))[٣]، الأمر الذي جعلهم يرفضون القوانين والأنظمة الحقوقية التي اختصّت بالرجل ولم تصرّح بمثلها للمرأة، بل قد اندفع أنصار المساواة أبعد من ذلك فوقفوا بوجه القوانين التي شرّعت في إطار الدفاع عن مساواة المرأة ومنحها بعض الامتيازات، ثم بالغوا أكثر من ذلك، ولم يكتفوا حتى

---

(١) المصدر نفسه: ٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣.

بالمساواة، فدعموا القوانين التي تمنع من الأصل مبدأ التمييز بين المرأة والرجل[١].

أما أنصار هذا المبدأ المعاصرون، فهم يعتقدون بضرورة الفصل بين الجنسين، ويرون وجوب إقامة سدّ شامخ يفصل بين عالم المرأة وعالم الرجل بالشكل الذي لا يمكِّن الرجل من اختراقه، ومن ثم، الاعتداء على حرمة عالم المرأة والنيل من كرامتها.

أمّا المرأة على ضوء الشريعة الإسلامية، فهي تتمتع بقيمة ومنـزلة وكرامة قلّما يمكن العثور على نظيرها في سائر المدارس والمذاهب الفلسفية، بل لعلّه يمكن القول: إنّ الإسلام كان الرائد في منح المرأة دورها اللائق في المجال الاجتماعي في ظل العدالة الإسلامية، بالشكل الذي يجعل من المتعذر مقارنة مكانتها تلك مع ما نصّت عليه سائر المدارس الأخرى.

بل لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا: إنّ المحورَ الرئيسي والقسم الأعظم من التعاليم الإسلامية إنمّا اختص بالدفاع عن حقوق المرأة، ورفض مختلف أنواع الظلم والاضطهاد الذي يُمارس ضدها، إلاّ أنّ النظرية الإسلامية التي تتبنى حقوق المرأة إنمّا تدور مدار الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية، على العكس من أغلب التيارات والاتجاهات التي تبنّت ذات الحقوق غير أنها لا تستند فيها إلى السماء، فهي مثقلة بالشوائب والأوزار التي تجعل من السهل الطعن فيها وعدم الوثوق بمصداقيّتها.

ولم يكتف الإسلام في إطار دفاعه عن المرأة في إحقاق حقوقها فحسب، بل استهدف إشعارها بشخصيتها الحقيقية في الميادين كافة، سيّما على الصعيد الاجتماعي وبشكل مبرمج ومنظّم يبتعد عن كافة أشكال الحب والبغض والانفعال وما إلى ذلك من الأُمور الغريزية التي طغت على سائر المذاهب التي تعاملت مع الموضوع ذاته، فما زالت الآثار السلبية السيئة لبعض التيارات والاتجاهات الفكرية التي نادت بالدفاع عن حقوق المرأة تشاهد بوضوح في عالمنا المعاصر، فتصدّع كيان الأسرة، وتحطيم شخصية المرأة، وتحويلها إلى سلعة تجارية، وانهيار الأواصر والعلاقات العاطفية داخل الأسرة، وتشتتها الروحي، والحيرة والقلق الذي

(١) [illegible] ١٣٨.

يلفّ أبناءها.. إنّما تمثل النتائج الطبيعية لما نادت به تلك المدارس والمذاهب الانفعالية، فالواقع أنّ العقيدة الإسلامية لا ترى ثمّة تضادّ بين الرجل والمرأة، وبالتالي فهي لا تزجّ بهما في منافسة غير عادلة، بل تراهما وجهين لعملة واحدة، لذلك فالإسلام يسنّ القوانين والأحكام الشرعية في مرحلة العمل، كما تطرح القوانين الأخلاقية وتطرح الرؤية الكلية الرصينة التي تتكفّل بتنفيذ تلك الأحكام وتطبيقها على مستوى الواقع.

لقد مارست المدارس والمذاهب التي رفعت شعار مساواة المرأة مع الرجل نوعاً من التحقير والإهانة للمرأة باسم الدفاع عن حقوقها، وليتها اكتفت بهذا الحد، بل أخذت تهاجم القوانين والأحكام الإسلامية السامية التي تبنّت حقوق المرأة وعملت على تحريرها ومنحها ثقتها بنفسها، فقد صرّح أصحاب ذلك الشعار بعدم جدوى النظام الحقوقي للمرأة في الإسلام، ناهيك عن توجيه التهم والافتراءات والتشنيع على القوانين الإسلامية، الأمر الذي تتصاعد حدّته من حين لآخر للنيل من الشريعة السمحاء.

لا شكّ أن النظرة إلى المكانة الاجتماعية للمرأة انما تتبلور في ثلاثة عناصر:

١- النظرة إلى شأنها الحقيقي في المجتمع.

٢- القوانين الحقوقية الاجتماعية من حيث الكمّ والكيف.

٣- الوظائف القانونية والأخلاقية والإلهية في البيئة الاجتماعية.

أمّا توضيح الاختلاف بين المدرسة الإسلامية وسائر المدارس التي تنادي بسيادة المرأة في إطار النظر إلى القضايا الاجتماعية للمرأة ومكانتها ومنـزلتها في المجتمع، فإنما يكمن في أسس ومبادئ كل مدرسة بشأن المواضيع والمحاور المرتبطة بقضية المرأة، وكما أشرنا في المقدمة فإنّنا سنسلّط الضوء على كافّة المذاهب الفلسفية ـ وفي مقدمتها الفلسفة الإسلامية ـ لنتعرف على وجهات نظرها بشأن بعض المواضيع الاجتماعية الساخنة المتعلّقة بالمرأة، والتي ستؤدي في خاتمة المطاف إلى انفصال المدرسة الإسلامية التي تتميز بآرائها المستقلّة بهذا الشأن.

الاختلاط بين الجنسين

يمكن دراسة هذه القضية الاجتماعية على ضوء الآراء التي صرحت بها المدرسة الإسلامية، وسائر المدارس التي تبنت هذه المسألة على أساس المبدأ العام القائل بمساواة المرأة مع الرجل، فبعض هذه المدارس تستنكر ـ وبشدّة ـ قضية الفصل بين الجنسين، ولم تنفك منذ ظهورها ولحد الآن عن طرح بعض المفاهيم العصرية في إطار تحليل الأوضاع الاجتماعية للمرأة، غير أنّها تنادي باتّساع رقعة حقوق المرأة في ممارستها للنشاط الاجتماعي على الأصعدة والمستويات كافّة.

إنّ هذه التيارات تعتقد أنّ مبدأ سيادة الرجل أو الأب ـ سواء وفق المنظار الفلسفي والدائرة الاجتماعية أو على مستوى القضايا الأيديولوجية والفكرية والعلمية ـ هو الذي كان وراء إضعاف مكانة المرأة والحطّ من شأنها وهضمها حقوقها. إنهم يرفضون قضية وجود المرأة في المنـزل رفضاً قاطعاً ولا يرون للمرأة من حياة إلاّ بالمقدار الذي تمارس فيه دورها الاجتماعي خارج المنـزل، فقد صرح آندريه ميشيل في كتابه (الحركة الاجتماعية للمرأة) قائلاً: «لقد سعت الاتجاهات المستغلّة للمرأة إلى فصل الحقل الخاص ـ المنـزل ـ عن الحقل العام ـ المجتمع ـ فمنحت الأولوية في الحقل العام للرجل، وساقت المرأة إلى الحقل الخاص. ولا ريب ولا شكّ أنّ هذا يمثل تمييزاً وعنصريةً سياسية تستتبع علاقة اجتماعية تفيد تبعية المرأة للرجل واستغلالها من قبله»[1].

وبسبب هذه النظرة الضيقة التي ترى أنّ عملية إنقاذ المرأة من عبودية الرجل مرهونة بحضورها الفاعل في المجتمع، فقد طرح تساؤل بشأن ضرورة ممارسة المرأة لنشاطها الاجتماعي في المجالات التي ينشط فيها الرجل، وهو: هل ينبغي الفصل بين الرجل والمرأة في الأوساط الاجتماعية أم لا؟ قد يمكن القول ببساطة: إنّ أكثر الأوساط ترى أن الفصل بين الجنسين إنما يعود إلى الرؤية الأُحادية للرجل في هذا المجال، لا الرؤية الواقعية المطلوبة، الأمر الذي جعل الأصوات ترتفع من بعض الاتجاهات مطالبةً بالمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق كافة، ومن الطبيعي أن

---

(١) آندريه ميشل، الحركة الاجتماعية النسوية: ١٢٣، ترجمة عمر هما زنجاني زاده.

يترتب على تلك المساواة الحضور الفعال للمرأة إلى جانب الرجل في الميادين والمجالات كافّة.

إنّ تلك التيارات تعارض أي تحديد للمرأة، ولا شكّ أنّ الفصل بين الجنسين يمثّل تحديداً للمرأة وعقبةً أمام تطوّرها ورقيها، وهنا انبرت بعض الاتجاهات لتعمل على تحطيم تلك العقبات ـ وفي مقدمة هذه الاتجاهات، المذاهب الاشتراكية والماركسية والليبرالية والعلمانية ـ دون أن تكترث من قريب أو بعيد بالاتجاهات الدينية، وما تنطوي عليه من تعاليم أخلاقية بشأن مراعاة العفّة والورع والتقوى في اختلاط المرأة بالرجل وممارستها لدورها الاجتماعي، لقد بدت بعض المذاهب التي تتبنى فكرة سيادة المرأة منتقدةً حتى لعلوم الاجتماع: ((على أنها تناولت قضية الرجل بالبحث والدرس وخاضت في النظريات التي تضمّنت حقوق الرجل، غير أنّها أهملت أغلب الموضوعات والمسائل المرتبطة بالمرأة، ولم تولها أدنى اهتمام))[١].

وتضيف هذه المذاهب أنّ التصنيف السائد، وطبيعة توزيع العمل، واعتماد مصادر القدرة، إنما نُظم بالشكل الذي يحطّ من قدر المرأة ويجعلها أقل شأناً من الرجل، فيما يمكن للمرأة النهوض بمسؤوليتها التأريخية، وممارسة أنشطتها الاجتماعية حتى في الأوساط ذات الظروف القاسية والأجور الزهيدة.

والحال أنّ هناك من أنصار نفس هذا المبدأ ـ سيادة المرأة ـ من الذين يعتبرون أكثر تجدّداً وعصرنة من سابقيهم ممن ذهب إلى العكس من ذلك تماماً، فهم يؤمنون بالعزل والفصل بين الجنسين لأنّهم يرون بأنه يشكل العنصر المهم الذي سيجعل المرأة في مكانة أرفع، ويمنحها رقيّها وتطورها في حياتها الاجتماعية.

ويبدو أنّ هذه النظرية ـ التي تتبنى الفصل بين الجنسين ـ تلاحظ الآن بوضوح في مجتمعاتنا الإسلامية من خلال المقالات والخطابات التي أوردها غير واحد في الأوساط الاجتماعية، والحق أنّ ظاهر هذه النظرية يشبه إلى حدّ بعيد جوهر النظرية الدينية بشأن العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، لكن هناك بوناً شاسعاً بين تلك النظرية ـ من حيث الرؤى ووجهات النظر والأهداف والصيغ

---

(١) پاملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة.

التطبيقية ـ وما عليه الحال في النظرية الدينية، فالنظريات العلمانية التي تطرح هذا الأمر ـ عدم الاختلاط بين الرجل والمرأة ـ لا تلتفت البتّة إلى الأحكام الشرعية والتعاليم الدينية والوصايا الأخلاقية بشأن العلاقة التي يجب أن تحكم الجنسين، وإنّما تنظر إلى تلك القضية من خلال بعض الخصائص التي تميز عالم المرأة، إلى الحد الذي جعل القائلين بتلك النظرية يعتقدون بضرورة تبلور الكفاح النسوي في ظل الجمعيات والمؤسّسات النسوية التي يمكنها أن تخدم المرأة في هذا المجال أفضل من الدين[1].

كما تصرّح الحركات الأكثر عصرنةً الداعمة لسيادة المرأة ومساواتها للرجل بضرورة إدراك المرأة لخصائصها الذاتية ووثوقها بفكرها وعلمها وسعة أفقها.

أما النظرية الإسلامية التي تعرّضت لموضوع الفصل أو الاختلاط بين المرأة والرجل في الأوساط الاجتماعية، فقد تكفّلت ضمان الحقوق الإنسانية والطبيعية، وحتى الحقوق الخاصّة المرتبطة ببعض الخصائص الجنسية، إلى جانب حرصها التام على العناصر الأخلاقية وتوفير الأمن الفكري والروحي، وإشاعة مفاهيم العفّة والتقوى والورع، وفسح المجال أمام الرجل والمرأة لخوض المنافسة الشريفة العادلة والتسابق والمسارعة في الخيرات، فالنصوص الإسلامية صريحة في إرادة الفصل بين الرجل والمرأة في بعض الظروف الخاصّة، إلى جانب الحدّ من الاختلاط في الأوساط العامّة، والتي لا تستلزم أساساً تجاوز بعض الأصول الشرعية، وهذا ما يشاهد بوضوح في السيرة العملية للرسول الأكرم ﷺ.

إلاّ أنّ ما يجدر ذكره في هذا المجال هو أنّ هذه الوصايا والإرشادات الإسلامية لا تعني أنّ الرجل والمرأة ـ واستناداً إلى الفوارق التي تحكم طبيعتهما ـ لا يستطيعان أن يكونا معاً إلى جانب بعضهما بعضاً، أو حتى لا يمكنهما خوض المنافسة الشريفة معاً، بل الهدف منها تمهيد السبيل أمام سيادة العفّة، والأمن الفكري والاجتماعي، ومضاعفة مسيرة التسابق بين المرأة والرجل في الميادين التي

---

(١) صحيفة المرأة، الجيل النسوي الحديث في إيران، السنة الأولى: ١٧٣.

ينشطان فيها معاً.

إنّ الإسلام حين ينادي بالفصل وعدم الاختلاط، لا يريد تكوين مفهوم التضادّ بين المرأة والرجل جنسيهما، بحيث يقف كلّ منهما بوجه الآخر، بل هدف الإسلام هو احترام الحقائق التكوينية والخلقية التي ضمنت لكل من الجنسين رقيّه وتكامله على ضوء ما أودع فيه، ولا تكتفي التعاليم الإسلامية التي تبنّت مفهوم الحجاب باقتصاره على ظاهر المرأة فقط، فكان لابد من التأكيد على جانب الحياء، وتوجيه السلوك، ورعاية الوقار في الوسط الاجتماعي، بما يضمن امتثاله ورعايته على مستوى الباطن والجوهر، الأمر الذي جعل التعاليم الدينية تؤكّد على مراعاة التقوى والعفة حين الاختلاط، فضلاً عن الحثّ على الفصل قدر المستطاع.

ولا يهدف الإسلام من هذا الفصل سوى احترام المرأة وحفظ أنوثتها والنأي بها بعيداً عن مطامع مرضى القلوب الذين يصوّبون سهام غرائزهم نحوها، وهذا ما صرّح به القرآن ليفصح عن حكمة تشريع الحجاب، فقال عزّ من قائل: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[1].

فتأكيد الشارع على ممارسة المرأة لدورها الاجتماعي مع رعاية جانب التقوى والورع ـ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ...﴾[2]، وسائر الآيات القرآنية الواردة بهذا الشأن من قبيل قوله: ﴿ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهنّ وإن يستعففنَ خير لهن﴾[3] ـ يدلّ على أن الرجل والمرأة إنمّا يكونان أقرب للتقوى والورع والطهر الذي يمثل جوهر الشريعة بقدر رعايتهما للستر والحجاب، والابتعاد عن الاختلاط غير الضروري في الأوساط الاجتماعية.

فالنفس جوهرة مجرّدة في ذاتها، إلاّ أنها تحتاج إلى المادة في أفعالها؛ وبعبارة أخرى فالنفس الإنسانية ليست ذكراً ولا أنثى، غير أنّها لا تستغني عن الجسم المادي في نشأتها الحسّية حين ممارستها لحياتها الطبيعية والمادية، فقد يكون هذا الجسم المادي ذكراً أو أنثى.

---

(١) الأحزاب: ٥٩.

(٢) الأحزاب: ٥٣.

(٣) النور: ٦١.

لقد بلغ من تأكيد الإسلام على سلامة شخصية المرأة وحفظ حرمتها في الأوساط الاجتماعية إلى الحد الذي أوردت الكثير من النصوص في هذا المجال، منها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يدخل الرجال على النساء إلاّ بإذنهن»[١].

فالإسلام لا يكفّ عن توجيهاته وإرشاداته بالتحلّي بالأخلاق والآداب والعفّة في كل نشاط اجتماعي تمارسه المرأة جنباً إلى جنب مع الرجل، ولم يغفل عن تحديد الإطار العام الذي ينبغي للمرأة أن تقف عنده حين ممارستها للنشاط الاجتماعي: «إنّ كل ما يجرّ إلى الفتنة يجب الاحتراز عنه»[٢]. فليس هناك من غبار على قضية ممارسة المرأة للنشاط الاجتماعي على ضوء النظرة الدينية، بل ورد الحث عليها من جانب السنّة النبوية الشريفة، فقد روي «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج بالنساء في الحرب، فكنّ يداوين الجرحى و... »[٣]، وقد وفدت مجموعة من النساء على النبي صلى الله عليه وآله في معركة خيبر، فتقدّمت ممثلتهن أم سلمة وقالت لرسول الله صلى الله عليه وآله: إنّا نريد أن نخرج معك في وجهك هذا، فنداوي الجرحى ونعين المسلمين بما استطعنا[٤]، فجزاهن النبي صلى الله عليه وآله خيراً على هذا الحضور الاجتماعي والسياسي الفعّال إلى جانب الرجال، ثم أذن لهن بالاشتراك في المعركة، بل دعا رسول الله صلى الله عليه وآله لأم سلمة حين حملت خنجراً، وانطلقت إلى الميدان دفاعاً عن الإسلام.

أما التعاليم الدينية التي حثّت على الحضور الاجتماعي الفاعل للمرأة في ميادين العلم، وتعلّم العلوم والمعارف، فهي من الأمور التي لا تشوبها شائبة، فقد ورد في الحديث المأثور: ((طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة))، غير أنّ ما ورد التأكيد عليه في التعاليم الإسلامية أيضاً هو أنّ المرأة ـ وفي إطار ممارستها لوظائفها وحقوقها الاجتماعية ـ حتى في الفصول الدراسية وطلب العلم والمعرفة لابدّ أن تحافظ على حدود العفّة، وعدم انتهاك حرمة أنوثتها وتمهيد السبيل أمام

---

(١) الكليني، فروع الكافي ٥: ٥٢٨.

(٢) مسالك الأفهام، فاضل ميبدي.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٨٦.

(٤) [illegible]

وقوعها فريسةً لأطماع الرجال وشهواتهم.

فقد روي أنّ أبا بصير قال: كنت أقرئ امرأةً كنت أعلّمها القرآن، فمازحتها بشيء، فقدمتُ على أبي جعفرعليه السلام فقال: «أي شيء قلت للمرأة؟» فغطيت وجهي، فقال عليه السلام: «لا تعودن إليها»[1].

إن الإسلام يولي عنايةً فائقة للتعقل وموزانة الأهم والمهم بعد تحديدهما، وهي القاعدة التي تمثل تقنيناً فقهياً بشأن المستحبات والوصايا الإرشادية للديانة الإسلامية. والإطار العام لهذه القاعدة يفيد ضرورة الاحتراز عند الإتيان ببعض المستحبات، من قبيل تعليم القرآن للآخرين في أجواء مختلطة، إذا كان ذلك المستحب يؤدي إلى الوقوع في فتنة وفساد، أو يفوت بعض الأمور المؤكدة في الشريعة، فتعليم القرآن على ضوء القاعدة المذكورة أمر مهم، إلاّ أنّ عدم الوقوع في الفتنة والفساد يشكّل أمراً أهم، والعقل يدعو بدوره إلى تقديم الأهم علىالمهم. وهذا ما نلمسه بوضوح في السيرة العملية للنبي الأكرمصلى الله عليه وآله حين أمر بتخصيص بابٍ لدخول النساء وخروجهنّ في مسجده.

وقفة مع المباني الفلسفية للنزعات النسوية بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية

كما أشرنا سابقاً، هناك على الدوام مجموعة من المبادئ التصورية والتصديقية، والبنى الأساسية والأصول الموضوعة والمتعارفة، والفرضيات الفلسفية التي تؤلّف النظريات الفرعية والجزئية، وكل نظرية ليست بمعزل عن المبادئ الفلسفية، ولكلّ من المدرسة الإسلامية والاتجاهات التي تزعمت فكرة سيادة المرأة رأيها في الفلسفة الوجودية وعلوم المعرفة، والوجود والعدم، والواجبات والمحظورات، بالشكل الذي يميز المبادئ والأصول الأساسية لكل مدرسة عن المدرسة الأخرى.

على سبيل المثال، حين أكّد أنصار نزعة سيادة المرأة ـ الأكثر تجدداً من

---

(١) [illegible] ١٣، ١٦٣

غيرهم ـ على ضرورة إقامة سدّ عظيم يشكّل حاجزاً بين عالم المرأة وعالم الرجل لا ينبغي اختراقه، فإنّهم إنّما توصلوا إلى ذلك من خلال أطروحاتهم الفكرية في علوم النفس والاجتماع، على أساس روحية المرأة والرجل وسلوكهما القائم على نظريات المدرسة السلوكية التي يتبنّاها أصحاب تلك النـزعة الفلسفية، فمن الخصائص التي يتميز بها أنصار هذه النـزعة: «تأكيدهم على حفظ الخصائص النسوية بالاستناد إلى علوم النفس السلوكية، واعتقادهم بأنّ الاعتقادات كافة في العالم يمكنها أن توجد أنواعاً جديدة من الظلم والاضطهاد»[١].

ويبدو أنّ المباني النظرية والبنى الفلسفية وعلوم المعرفة والفرضيات الفلسفية لعلوم النفس والاجتماع واللغة هي التي توجّه مثل هذه الأفكار وتقودها، وقد لعبت بعض فلسفات المعرفة والإدراك التي تخضع لعدد من النظريات والفرضيات دوراً مضطرداً في التأثير على هذه الأفكار، فقد ذهب علماء النفس الاجتماعي منذ عهد كورت لورين: «إلى أنّ الأسلوب الأفضل في التعرّف على السلوك الاجتماعي هو ما يتوصّل إليه الذهن البشري من الظواهر العالمية دون إخضاع هذه الظواهر للدراسات العينية، فالسلوك الاجتماعي إنّما يتمّ التعرّف عليه من خلال الفهم والتصوّر...»[٢].

فالسلوكية من لوازم النظريات التي تنادي بالمساواة بين الجنسين ـ أو سيادة المرأة ـ حيث تنتمي إلى مدارس العلوم النفسية التي تعتبر أميركا اليوم إحدى قواعدها الرئيسية في العالم، «حيث يعتقد أتباع المدرسة السلوكية أنّ الذهن ليس حقيقةً منفصلةً عن البدن، وليس هناك شيء مستقل اسمه الشعور والذهن، ولكلّ كائن حي سلوك في ظل الظروف والعوامل الفسيولوجية، وأعمال يقوم بها تتم عن طريق الدماغ»[٣].

---

(١) الجديد في الأفكار، نظرة إلى مدرسة المساواة بين الجنسين: ٢.

(٢) مجلة كيهان انديشه (فارسية)، محمد صادق رحمتي، مقالة علم النفس الاجتماعي المعاصر : ٧٣.

(٣) ذبيح الله جوادي، ألف باء الفلسفة الحديثة: ٢٦

«ويشير هذا الاصطلاح ـ أي السلوكية ـ إلى أطروحة تبنّتها المذاهب التجريبية الحديثة، ومدلوله يفيد أنّ كل اصطلاح وصفي في لغة العلوم بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانية يرتبط بمفردات تبيّن الخواص التي يمكن مشاهدتها في الأشياء، الأمر الذي جعل من المتعذّر التكهّن بالتعامل مع القضايا والمشاكل الميتافيزيقية، فهي عبارة عن قضايا تفتقر للموضوعية الواقعية، حيث وردت بهيئة مركبة من العلوم النفسية والفيزيائية للمدرسة المعروفة ـ السلوكية ـ التي منحت الأصالة للسلوك»[1].

وطالما كانت المدارس الفكرية المعاصرة التي تبنّت أطروحة المساواة، تتعاطى مع هذا الاتجاه الفلسفي وتتفاعل معه، كان من الطبيعي أن تولي هي الأُخرى الأصالة للسلوك أيضاً، اعتماداً على المدرسة السلوكية التي قالت بذلك.

ولا يراد به طبعاً مطلق السلوك، بل السلوك الذي يتأثر فقط بالعينيات والمحسوسات، ومن المسلّم به أن الفيلسوف الذي لا يعتبر جوهر الفكر حقيقةً متعاليةً ومتمايزةً عن البدن، ولا يؤمن بوجود فطرة أصيلة مشتركة للمرأة والرجل، ويختزل تمام الأشياء في الطبيعة، سينساق قطعاً للاعتقاد بوجود الفارق الجوهري بين عالم المرأة وعالم الرجل حين يروم التمييز بين طبيعتيهما ووضعهما الجنسي والفيزيائي.

ولا ننكر ـ بالطبع ـ أبداً الفارق بين المرأة والرجل من حيث التأثير الفيزيائي والعضوي للبدن على المشاعر والأفكار، غير أنّ الذي نرفضه رفضاً قاطعاً المبالغة والإفراط في التأكيد على هذا الفارق، حيث تذوب في ظلّه الحقيقة الإنسانية المشتركة بين الرجل والمرأة. وبصورة عامّة يمكن القول: إنّ الذين يعتقدون بأصالة السلوك يعتقدون أيضاً بأصالة الحسّ والتجربة في إطار الفكر الفلسفي، وعلى ضوء هذه النظرة الفلسفية تعدّ التجربة من أقوى العوامل التي تحدّد النظرية الاجتماعية بهذا الشأن، ومن المسلّمات أن إحدى نتائج المذاهب الفلسفية إنّما تكمن فيما تتوصل إليه من معارف على أساس أصالة التجربة وأصالة الحسّ المفرط، والاعتقاد بالفوارق

---

(١) المصدر نفسه: ٢٥٦.

الجوهرية بين عالم المرأة وعالم الرجل.

لا شكّ أنّ اعتماد نظرية فرويد وأفكاره الفلسفية الباطلة هي التي حدت بأنصار مذهب المساواة وسيادة المرأة إلى طرح أفكارهم المنحرفة الفاسدة بشأن المرأة وقضاياها الاجتماعية، فالمعروف أنّ فرويد فلسف الوجود على أساس الغرائز، وفي مقدمتها غريزة الليبدو والغريزة الجنسية[1].

كما يعتقد بعض العلماء من أمثال إبراهام ماسلو ـ من علماء النفس المشهورين في أميركا ـ أن الحاجات الفسيولوجية والعضوية للبدن تلعب دوراً هاماً في تحديد السلوك والشخصية[2]، وهنا لابد من القول بأنّ سائر المنظّرين الذين سقطوا في وحل المدارس التي تنادي بالمساواة بين الجنسين إنّما تأثروا من قريب أو من بعيد بالفلسفات القائمة على أساس الحسّ والتجربة.

وفي الواقع، ثمّة مدارس فلسفية أخرى لا تكتفي بالحسّ والتجربة في رؤيتها لهذه المسألة، فمثلاً يعتمد بعض الفلاسفة من قبيل الفيلسوف الإنجليزي هوبز أسلوب القياس، رغم اتكائه على التجربة في المنطق. وكذلك الفيلسوف الأميركي وليم جيمز الذي يقول بأصالة التجربة، فيما ذهب جمع آخر من الفلاسفة وفي مقدمتهم عمانوئيل كانط إلى أصالة العقل في العلوم الإنسانية، إلى جانب دور الحسّ والتجربة في هذا المجال أيضاً[3].

ولا تخلو هذه النـزعات التي تنادي بالمساواة من بعض وجهات النظر الاقتصادية التي تصبّ في صالح المرأة وتمنّيها كذباً وبهتاناً بالغد الأفضل، فهي تنمّق وتزيّن ظاهر نظريّاتها الاجتماعية بما يسيل له اللعاب ويخطف الأبصار، فيما تختزن في باطنها كلّ مفردات الضعف والخواء والبطلان[4].

ومما لا شكّ فيه أنّ من يؤمن بالفلسفة الإسلامية ونظرتها المتينة بهذا الشأن لا يكلّف نفسه جهد ولا عناء إلقاء نظرة ـ ولو سطحية عابرة ـ على تلك النظريات

---

(١) علي أكبر سباسي، نظريات الشيخية: ٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٧.

(٣) تأريخ فلسفة الغرب.

(٤) جورج ريجرز، نظريات علم الاجتماع في العصر الراهن، ترجمة: محسن شلاش.

الاجتماعية التي تعتمد الفلسفة العينية، والحسّ والتجربة بصورة مفرطة.

فضرورة الفصل بين الجنسين التي نادت بها بعض الاتجاهات القائلة بالمساواة، إنّما نشأت من هذه المقدمة التي تصرح بالفارق الكبير بين الجنسين على مستوى الذهن والثقافة واللغة والعلوم والآفاق الفكرية، بحيث يصبح لكلٍّ من الرجل والمرأة عالمه الذي يختص به ويميزه عن صاحبه.

وإذا حاولنا دراسة المقولة التي تنادي بضرورة انفصال بيئة المرأة عن بيئة الرجل ضمن نطاق فلسفة علوم المعرفة لأمكننا التوصّل ـ من خلال التحليل الهيكلي والأساسي ـ إلى كنه عددٍ من الفرضيات والمبادئ التي تأخذ بها جملة من التيارات المنادية بالمساواة، فالذي يعتقد بأن التغييرات في بعض الهورمونات الأنثوية والذكورية، والأوضاع الفسلجية والبيولوجية للجسم، ونوع الفعاليات الجنسية، والتفاوت في الحقيقة الذهنية واللغة والثقافة، والفوارق بين عالم المرأة وعالم الرجل، لابد أن يقول بنوع من أنواع نسبية المعرفة.

يقول أصحاب نسبية المعرفة في إطار استعراض أفكارهم: «علم كل فرد نتيجة مزدوجة لما يمتلكه في الباطن ويكتسبه من الخارج من معارف، لذلك فإنّ معرفة الفرد للحقائق الخارجية لا تتبادر إلى الذهن كما هي حاضرة عنده، بل تحضر عنده بعد تركبها بقوالب ذهنية بصورة نسبية، والفرضيات والتصوّرات الذهنية هي الأخرى قوالب تتخذ شكلها النهائي من خلال تأثير الدوافع والعوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[1].

فأولئك الذين يحدّون المعرفة بأصالة التجربة والحسّ لابد أن يقولوا باختلاف القوالب الذهنية للمرأة والرجل، وذلك تبعاً لاختلاف الدوافع والعوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكوّن تلك القوالب عندهما، وإنّ هذه الأفكار الفلسفية في دائرة نظرية المعرفة ستستتبع بنى فلسفية أخرى في دائرة علم الوجود، فإحدى اللوازم الحتمية للقول بهذا الأمر هي نسبية المعرفة وأنّ الحقيقة ليست إلاّ معرفة كل شخص، وهذا ما يمكنه بدوره أن ينطوي على مبادئ وقواعد فلسفية أخرى.

---

(١) آية الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ٢٧٢.

أما الفرضيات والأفكار الفلسفية لدعوى المساواة التي تتبناها الماركسية والاشتراكية والليبرالية بهذا الشأن فهي واضحة جداً من خلال أسمائها وعناوينها، فالفلسفات الماركسية والاشتراكية التي تعدّ من الفلسفات الإلحادية أسّست بنيانها على إنكار وجود واقع أو حقيقة سوى هذ العالم المادي المحسوس، ولا يمكن التوصل إلى الحقيقة والواقع إلاّ من خلال الحسّ والتجربة، وهكذا اصطبغت المفاهيم الفردية والاجتماعية جميعها في هذه المدرسة الفكرية بالصبغة المادية. ومن البديهي استناد قراءة هذه المدرسة لمسألة الاختلاط بين الجنسين إلى ذلك الاتجاه الفكري وأيديولوجيته؛ «فوجهة نظر دعاة المساواة من الاشتراكيين هي السعي لترجمة المفاهيم على أساس تحليلاتهم الفكرية، وكأنهم لا يعترفون إلاّ بنظامين، هما: النظام الطبقي ونظام الهوية الجنسية، وعلى ضوء هذا الرأي، فإن الرجال في المجتمعات كافّة إنما يمارسون تسلّطهم على النساء، الأمر الذي يحتم على المرأة أن تعي وتفهم دوافع هذا التسلّط وكيفيته، ولا يهدف هؤلاء من ذلك إلاّ إلى بلورة نظرية لسيادة الرجل، حيث يتمّ على أساس هذه النظرية تيسير فهم الأوضاع التي تفيد تسلّط الرجل في ظلّ النظام الطبقي، وبذلك يتسنىّ لهم الدفاع عن حقوق المرأة في النظام الاجتماعي. أما النظرية الماركسية فقد سعت لتفسير العالم من خلال نظرية تحرير البروليتاريا أو الطبقة العاملة»[١].

إنّ دعاة المساواة من الاتجاه الليبرالي واستناداً لهذه النـزعة يعتقدون أنّ: «هناك قراءات مختلفة للذاتية الفردية، من الفردية الألمانية والفرنسية إلى الفردية الإنجليزية والأميركية، ومن الفردية الاحتكارية إلى الفردية التعددية، وكذلك الفردية في علوم المعرفة وما إلى ذلك من شؤون الفردية، فالعنصر المشترك في جميع هذه القراءات محورية الفرد وأصالته. طبعاً دعاة المساواة من الاتجاه الليبرالي يعارضون قضية الفصل بين الجنسين»[٢].

«إن القضية التي تحظى باهتمام دعاة المساواة الليبراليين أو الإصلاحيين في

---

(١) باملا ابوت وكلروالاس، مدخل إلى علم اجتماع مذاهب المساواة: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٢) فصلية كتاب نقد، الإسلام والنظام في الليبرالية الرأسمالية: ١١.

علم الاجتماع والقضايا الاجتماعية إثبات أن التفاوت بين الجنسين ليس ذاتياً بل اجتماعياً جنسياً»[1]. والأصالة في هذه المدرسة إنّما مُنحت للّذة والمنفعة. فاللّذة والمنفعة هي التي تحكم الروابط الجنسية، كما أنّ الحرية مطلقة، فليس هناك من حدّ للحرية سوى حرية الأفراد.

والذي نخلص إليه ممّا تقدم، عدم وجود أي مجال في الاتجاهات الليبرالية والاشتراكية والماركسية لرعاية الأخلاق والعفاف في قضية الفصل بين الجنسين أو الاختلاط بينهما.

فدعاة المساواة من الاتجاهات الليبرالية والاشتراكية والماركسية إنّما يتبنون الاختلاط حيثما كانت منافع المرأة ولذّاتها، في حين لا يتفقون والاختلاط إذا كان يشكّل خطراً على أهدافها وأغراضها، وعليه فهم يعتقدون بأنّ المرأة إنما يكتب لها النجاح إذا مارست دورها في الوسط الذي تسند إدارته وتنظيم شؤونه إلى المرأة نفسها، الأمر الذي يجعلها تحظى بمكتسبات أعظم في إطار منافستها للرجل. أمّا الأفكار الدينية فهي إلى جانب اهتمامها بالخصائص الشفافة واللطيفة المتعلّقة بجسم المرأة وروحها، تضع لها بعض القيود والحدود التي تضمن عفّتها وصونها من الفساد، حال خوضها مجال المنافسة جنباً إلى جنب مع الرجل، فالإسلام يرى المرأة والرجل وجهين لعملة واحدة، وبعبارة أخرى يراهما حقيقة واحدة ذات وجهين.

النظرة الفلسفية والاجتماعية للمدرسة الإسلامية

النظرية الاجتماعية الإسلامية هي النظرية التي تقابل النظريات الفلسفية المذكورة آنفاً بشأن الحضور الاجتماعي للمرأة في الأماكن العامّة والاختلاط والعزل بين الجنسين، والتي تتميز ببناءاتها وأسها المتينة.

فالإسلام يقول بوحدة جوهر الخلقة لدى الجنسين، فهما متساويان في الماهية والجوهر، وهما وحدة واحدة تأبى التجزئة والإنفصال، فليس هناك من فارق بين ماهية الرجل وحقيقته وماهية المرأة وحقيقتها، ويؤيد القرآن الكريم هذا المعنى حين يتعرّض لقضية الرجل والمرأة، «لا تنظروا للرجل والمرأة على أساس جنسيتهما

---

(١) پاملا ابوت وكلر والاس، مدخل إلى علم اجتماع [illegible]: ٢٦٦

الذكرية أو الانثوية، فحقيقة الإنسان إنما تستند إلى روحه لا إلى بدنه، وإنسانيته بروحه لا بجسمه، وليس بروحه وجسمه معاً»[١].

ويغدو العقل والتفكير ـ على ضوء النظرة الإسلامية ـ من مظاهر الروح المرتبطة بالقوة الناطقة والمدركة للإنسان، لا من مظاهر الجسم، وعليه فالتفاوت البدني لا يؤدي إلى أيّ تفاوت جوهري بين المرأة والرجل على مستوى الذهن واللغة والثقافة والمعرفة، لذا فالذي نخلص إليه هو أنّ المبادئ الإسلامية إنما تقف على الضدّ من مبادئ الفلسفات المعاصرة التي تنادي بالمساواة بين الجنسين، فهذه الفلسفات تؤمن بوجود تفاوت حقيقي بين عالمي المرأة والرجل، فيما يصرّح الإسلام بوحدة عالم الرجل والمرأة إلى الحدّ الذي يجعل من العبث التساؤل عن حقيقة هذين الجنسين، هل هما متساويان أم متمايزان؟ وذلك لأن «حقيقة كل فرد روحُه، وما الجسم إلاّ أداة ووسيلة، وقد تكون هذه الأداة مذكرة تارة ومؤنثة تارة أخرى»[٢].

فالإسلام لا يرى في المرأة والرجل أكثر من حقيقة واحدة، لذا لا تصل النوبة لطرح عملية التساوي أو التمايز التي تتطلب وجود حقيقتين، فالبناء الرئيس للنظرية الدينية إنّما يثبت الأصالة في الإنسان لروحه، ولا تقتصر الأفكار الفلسفية التي منحت الأصالة في الإنسان لروحه على اختزال حقائق العالم وواقعياته في المادة والماديات، بل إنّ المجردات هي الأُخرى لا تشتمل على حقيقة وواقع إذا ما أخذت لوحدها، بل الأصالة فيها كالأصالة في الماديات.

المبدأ الفلسفي الآخر للنظرية الإسلامية في هذا المجال هو أنّ وسائل المعرفة البشرية لا تنحصر في الحسّ والتجربة؛ إذ لو كان الأمر كذلك لأدّت الفوارق الفسلجية والبيولوجية المحسوسة إلى تباين معرفة المرأة تماماً عن معرفة الرجل، فيما الأمر ليس كذلك.

فالعقل النظري إحدى وسائل المعرفة في الفلسفة الإسلامية، وهو الذي

---

(١) آية الله جوادي آملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٧٦.

(٢) [illegible]

يوصف بالفكر والعلم، وليس لـه ربط بكون الفرد ذكراً أو أنثى، إلى جانب ذلك هناك القلب الذي يتولّى مسؤولية الكشف والشهود، فهو الوسيلة الأخرى التي تتبناها المدرسة الإسلامية أداةً للمعرفة ووسيلة، وهو ما لا ربط له بدوره لا بالذكورة ولا بالأنوثة، فإذا كانت القضايا المرتبطة بالعلم ـ سواءٌ كان ذلك العلم حصولياً أو حضورياً ـ خاليةً من عنوان الذكورة والأنوثة، وأن الذي يتصف بالعلم الحصولي أو الشهودي لا تصدق عليه صفة الذكورة والأنوثة، كان من العبث طرح التساؤل الذي يقول: هل تتساوى المرأة مع الرجل في المعرفة والمفاهيم الذهنية أم لا؟ فمن الواضح عدم وجود أيّ فارق بين المرأة والرجل على مستوى المعارف استناداً للنظرية الإسلامية[1].

فالنظرية الإسلامية في المعرفة ترى أنّ العلم حقيقة ثابتة مجرّدة وليست نسبية، ولذلك فإن الذكورة والأنوثة، والتجارب الخاصة للمرأة أو الرجل لا تغيّر من حقيقة المعرفة شيئاً، فإذا أراد الرجل والمرأة التوصل إلى معرفة نظرية أو عملية بما لديهما من عقل وقلب ـ بغض النظر عن التجارب والمهارات الفردية ـ وسلكا طريقاً واحداً واستندا إلى مدرسة نظرية واحدة، فإنّهما سيتوصلان حتماً إلى حقيقة واحدة لا أكثر، وعليه فقضية الاختلاط بين الجنسين التي تفسّرها أطروحة دعاة المساواة لا تنسجم قطّ وما صرحت به الأسس الفلسفية للأطروحة الإسلامية، فالوصايا الأخلاقية هي ضابطة المعارف الإسلامية والقرآنية في قضية الاختلاط بين الجنسين، وهذه بدورها تتطلّب ضمانة تطبيقية لا يمكن التكهّن بها إلاّ في ظل الدين والشرائع السماوية.

وعلى سبيل المثال، بعد أن حذّرت الآية القرآنية الكريمة من مغبة الإتيان بالأعمال التي تثير الشهوة والفتنة، ذكّرت بالعودة إلى الله والتوجه إليه والفوز بالفلاح: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2].

---

(١) المصدر نفسه: ٧٩.

(٢) النور: ٣١.

فهذه الوصايا والإرشادات الأخلاقية تتطلّب إيماناً بالمبدأ والمعاد وخالق الوجود الذي لم يخلق الناس عبثاً ولن يتركهم سدى، فهناك عالم آخر سترد إليه جميع الكائنات شاءت أم أبت.

المبدأ الآخر الذي تعتمده الأُطروحة الإسلامية هو أنّ الإيمان يمثل حقيقة عينية، وليس من نوع الحقائق الذهنية والاعتبارية، وأن السبيل ممهدٌ أمام الجميع لبلوغ هذه الحقيقة العينية وإدراكها، فالتأمل في الفكر الإسلامي يقود إلى أنّ الفصل بين الجنسين يؤدي إلى الإبقاء على الروح الإنسانية بعيدةً عن الجاذبية الجنسية الناقصة، ويؤدي إلى انفتاحها على الجمال المطلق، دون الانهماك بالنظر إلى الجمال المحدود المشوب بالنقص، كما من شأنه أن يضاعف مسيرة الإنسان وانطلاقه نحو السعادة والكمال.

تمايز القوانين الاجتماعية للرجل والمرأة خارج حدود الهوية

المسألة الأُخرى ذات الصلة بالدائرة الاجتماعية لقضايا المرأة والتي وردت بشكل أبحاث مسهبة في الأوساط الدولية والحركات التحررية المهتمة بقضايا المرأة والجمعيات والمؤسسات النسوية الاجتماعية، هي قضية المساواة في حقوق المرأة وواجباتها في القوانين الاجتماعية وعدمها.

فهناك عدّة أسئلة تطرح نفسها في مجال القضايا الاجتماعية للمرأة من قبيل: هل كان السلوك المختلف للمرأة والرجل في إطار الفارق في الجنسية والفوارق الفسلجية، سبباً لتمتعها بحقوق ووظائف مختلفة في حين لا بد أن تكون للرجل والمرأة حقوقاً وواجبات متساوية تماماً في سائر المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية و...، أم أنّه في غير المسائل المرتبطة بالفارق في الجنسية لابد من القول ببعض التفاوت بين الرجل والمرأة في البعض الآخر من القوانين؟ وهل يجب مراعاة المساواة بين حقوق المرأة والرجل في كافة الأُصعدة والميادين؟

لا شك أنّ بحث تساوي حقوق المرأة والرجل من الأُبحاث التأريخية القديمة، لكنّ أحد إشكالات هذا المبحث، يكمن في صحّة انحصار التفاوت في وضع القوانين

الحقوقية والاجتماعية للمرأة والرجل خارج دائرة الفوارق في الهوية الجنسية وفساده، فبعض دعاة المساواة يعتقدون بضرورة تضييق دائرة التفاوت بين المرأة والرجل لتقتصر على التفاوت في الجنسية بينهما، وعليه فالتمييز في تشريع القوانين لا بد أن يقتصر فقط وفقط على هذه الدائرة المحدودة. ويستدلّ بعض المنظّرين على الادعاء السابق من خلال تأكيدهم على متطلبات الحياة، والرجوع إلى علم السلوك الاجتماعي، فيجعلون ذلك أنموذجاً للحياة الاجتماعية للإنسان.

أمّا وجهة نظر الإسلام بشأن هذه المسألة الاجتماعية فهي وجوب اتّباع النظريات والقوانين والتعاليم التي أمر بها الخالق بهذا الخصوص، الخالق الذي خلق الزوجية المتمثلة بالرجل والمرأة، فجعل أحدهما ذكراً والآخر أنثى، ولا يمكن الاقتصار بهذا التفاوت في الأحكام الاجتماعية على دائرة خاصة معينة، بل على الإنسان أن يقتفي آثار الشارع المقدس ويتعبّد بقوله حيثما صرّح بالتفاوت بين الجنسين، لأن الشارع هو الخالق، وهناك تطابق مطلق بين قوانين التشريع وقوانين الخلقة والتكوين.

إنّ أغلب الاتجاهات التي تنادي بالمساواة وإن صرّحت بالتفاوت في نطاق تلك الدائرة الضيقة التي تقتصر على الهوية الجنسية ـ الذكورة والأنوثة ـ إلاّ أنها تثبت ماهية متساوية تماماً لجميع القوانين المرتبطة بالمرأة والرجل (في الأمور التي لا ترتبط بالشؤون الفسلجية والوراثية الحاصلة بفعل الجينات).

وبالطبع، فقد أدّى اختلاف الآراء والأنظمة الفكرية لهذه الاتجاهات ـ التي تتبنى قضية المساواة ـ إلى اعتمادها صيغ عدّة وأطروحات متعددة بشأن هذا الموضوع، فالبعض يؤكّد ـ بقوّة ـ على قضية متطلبات الحياة، بينما يعتقد البعض الآخر بأن التفاوت في العُرف بشأن توزيع العمل بين المرأة والرجل ليس له من ارتباط بجنسيتهما أو بمتطلبات الحياة، بل ينبثق من الاجتماع وتسلّط الرجال على المجتمعات البشرية.

ولا يقرّ دعاة المساواة ـ على ضوء الفلسفة الماركسية ـ بتوزيع الأعمال التي يضطلع بها الرجل لتأمين الأوضاع المعيشية للمرأة، ولا يرون لنظام الأسرة انسجاماً مع أسس نظرتهم الفكرية التي تنادي بالمساواة وقواعدها.

فهم يعتقدون بضرورة عدم تزعّم الرجل في القوانين الاقتصادية لشؤون المرأة الاقتصادية، وهذا هو الرأي السائد لدى أغلب الماركسيين ودعاة المساواة من الذين يعارضون بعنف أولئك الذين لا يأخذون بنظر الاعتبار النظريات التحقيقية في دائرة الروابط الأسرية والتفاوت بين الجنسين.

فقد كتب پاملا ابوت وكلرو الاس ـ من علماء الاجتماع الذين ينادون بمساواة المرأة مع الرجل ـ بهذا الشأن: «إننا بحاجة إلى علم الاجتماع الذي حدّد هذه المجالات ـ أي مجالات التفاوت بين المرأة والرجل ـ ووضع بشأنها النظريات، كما أولى أهمية قصوى للنظام الجنسي ـ الذكورة والأنوثة ـ إلى جانب الطبقة والأصل والسن»[١].

وعلى هذا الأساس، كان لابد لأنصار المساواة من الاعتقاد بضرورة تشريع القوانين الاجتماعية المتفاوتة تماماً بين المرأة والرجل. ومن المعروف أنّ الموضوع الذي يعالجه علم الاجتماع ـ أي الدائرة الاجتماعية وروابطها ـ ليس له من صلة بالهوية الجنسية، مع ذلك فإنّ بعض الاتجاهات التي تنادي بالمساواة ترى ضرورة إحياء حقوق المرأة، على أن التمايز الجنسي بين المرأة والرجل لا بد من التركيز عليه في غير دائرة التأثير الجنسي، وتشريع القوانين الاجتماعية التي تتناسب وجنس المرأة.

وهنا انبرى بعض المنظّرين الاجتماعيين للاعتراض بشدّة على وضع القوانين الاجتماعية المتفاوتة بين الرجل والمرأة خارج دائرة الجنس، فقد أكّد هؤلاء على متطلّبات الحياة، وأن دراسة حياة الحيوانات والرجوع إلى علم سلوك الكائنات والحركة التي تشهدها، سيمكننا من الظفر بالأنموذج الذي يحتذى به في الحياة للنهوض بالعلاقات الاجتماعية في المجتمعات البشرية، كما اعتقدوا أنّ «تفاوت سلوك الحيوانات بين جنسي الذكر والأنثى إنما ثبت بصورة عامّة من ناحية انتقال الإيعازات الجنسية والوراثية ـ الجينات ـ المرتبطة بالجنس، وليس هناك من اختلاف في سائر النواحي التي لا ترتبط بالأمور الفسلجية والجنسية. وعلى ضوء هذه

(١) پاملا ابوت وكلرو الاس [illegible]

النظرية، يمكن للتركيز على متطلبات الحياة وأسسها القائمة على التفاوت بين المرأة والرجل تقوية الرأي القائل بأن الحياة الاجتماعية طالما كانت هكذا لدى الحيوانات فإنّ ماهية الأحكام والقوانين لابد أن تكون متساويةً بالنسبة للمرأة والرجل معاً، سوى القضايا المرتبطة بالأمور الجنسية وبقاء النسل، فإن التمايز في السلوك والاختلاف في القانون لا إشكال فيه»[1]، يرون هذا بينما لا يقولون بالتفاوت القانوني في القضايا التي ليس لها ارتباط بالمسائل المادية والوراثية.

أما الذي يستشفّ من روح المعارف الإسلامية فهو أنّ التفاوت بين المرأة والرجل ليس من قبيل التفاوت بين جنس الذكر والأنثى في عالم الحيوان مقتصراً على الامتياز في إطار السلوك والتصرّفات الجنسية، بل إن المرأة والرجل يشتركان في حقيقة واحدة وهي أصل الروح، فتكون الذكورة والأنوثة كاللباس الذي يضمّ روحيهما، ولذلك يمكن مشاهدة هذا اللباس الرجولي أو النسوي في بعض المظاهر السلوكية النابعة من الروح.

على سبيل المثال، يمكن للمرأة الكشف عن عقلها وفكرها الإنساني بعواطفها، بجمالية صوتها وسلوكها، وكيفية تحاورها..

وخلاصة القول: إنّ المرأة ـ بحكم أنوثتها ـ تستطيع أن تبدي ظرائف الحكمة في ظرائف الفن؛ أما الرجل ـ وبحكم رجولته ـ فإنما يبدي ظرائف الفنّ في الحكمة.

إن التأكيد على الحسّ والتجربة ومتطلّبات الحياة لغرض التعرّف على الأنموذج الاجتماعي الصحيح بالنسبة للمجتمعات الإنسانية.. هو الآخر ليس بضروري على ضوء النظرية الإسلامية، لا سيما إذا انطوى هذا الأنموذج على تمايز الإنسان عن الحيوان في الكيفيات الذهنية، فمبدأ انعكاس الحياة الحيوانية على الحياة البشرية مرفوض تماماً في الإسلام، حيث تعتقد المدرسة الإسلامية بأنّ حقيقة روح الإنسان مدعاة للتمايز الجوهري بينه وبين سائر الحيوانات، ولا يمكن لهذه الخلقة الإنسانية العجيبة أن تبحث عن مثلها وأنموذجها في المجتمعات الحيوانية، فقد هداها فاطرها في عالم التشريع إلى أفضل المثل والنماذج ذات الانطباق على الحقائق

---

(١) أسس الحياة في الفوارق بين الرجل والمرأة ـ فصلية فرزانة: ٢٠٢

التكوينية، التي كشفت عنها الشريعة التامّة الكاملة.

فالتمايز التكويني بين المرأة والرجل لم يُهمل طرفة عينٍ في عالم التشريع، بل لقد ظلّ هناك تأثير عميق لهذه التكوينيات في الأحكام والقوانين الفقهية التي لا ترتبط بدائرة الجنس.

فالفوارق في القوانين الاجتماعية بالنسبة للرجل والمرأة في الإسلام لا تعني التمييز بينهما أبداً، بل غاية هذه الفوارق إعادة التوازن بين المرأة والرجل من ناحية الحقوق ـ وإن كانت لا تؤدي إلى المساواة في الحقوق ـ فقد قال سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[1]، أي إنّ التفاوت بين المرأة والرجل ـ وهو نوع من التفاوت الآلي ـ إنّما نشأ من خزائن السماء والشريعة السمحاء، حيث تنـزل القوانين الاجتماعية والدينية من تلك الخزائن.

الدين الإسلامي المتكامل يشتمل على مشروع هداية حقيقي، وأنموذج تام يشير إلى أفضل نظام فكري وعملي في عالم التكوين، وطبق النظرية الإسلامية فإنّه لا ينبغي التعامل مع المثل والأسوة من خلال القياس والاستحسان والاستنتاج من الطبيعة، ونشأة الإنسان التي تستند إلى التطور الذي شهده الحيوان، هذه الأمور برمّتها مرفوضة من قبل الإسلام. نعم، هناك اشتراك بين الإسلام ودعاة المساواة في عدم المساواة بين الرجل والمرأة خارج قضية الجنس التي تحكم الرجل والمرأة، وهذه هي الفلسفة التي قامت على أساسها الأحكام الشرعية من واجبات ومحظورات، حيث يمكن تفسير الواجبات على أساس الوجودات، وتفسير القيم والمثل على أساس الواقعيات والحقائق. أما المبدأ الرئيسي الذي تفترق فيه المدرسة الإسلامية عن الاتجاهات التي تطالب بالمساواة، فهو أنّ أغلب الموجودات والمعدومات ليس فقط لا يمكن التوصّل إليها عن طريق الحس والتجربة فحسب، بل يعجز عن كشفها والتوصل إليها حتى العقل النظري والعقل العملي المتعارف لدى البشر، أي أنّ العقل الجزئي هو الآخر ليس له القدرة على كشف الموجودات والمعدومات جميعها وإدراكها، في حين ذهبت أغلب الاتجاهات التي تزعّمت قضية

(١) الحجر : ٢١.

المساواة بين الجنسين إلى كشف الموجودات والمعدومات عن طريق التجربة والحسّ والعقل الجزئي.

ذهب أغلب المتكلمين والفلاسفة المسلمين إلى أنّ الوحي هو الذي تكفّل بتفسير أغلب الواجبات والمحظورات على أساس الموجودات والمعدومات التكوينية.

فالأفراد الذين لا يرون التفاوت بين المرأة والرجل إلاّ في الفوارق الفسلجية والجنسية وينكرون الفوارق الظريفة المتجلّية في الجوانب الروحية للمرأة والرجل، سيرون أنفسهم مضطرّين لحصر الموجودات والمعدومات في الأشياء التي توصلوا إليها عن طريق الحسّ والتجربة.

ولا شك أنّ النـزعات والتيارات التي منحت الأصالة للعمل أو الواقع أو السلوك.. إنّما ظهرت ـ كافّة ـ بصيغ فلسفية في بريطانيا وأميركا بوصفها أصداء وانعكاسات للمدرسة اللاأدرية، ولعلّ التحليل النهائي لجذور هذه النـزعات إنما يعود بنا إلى الفرضيات الفلسفية التي جاءت في فلسفة هيوم[1]. أما بعض النـزعات الفلسفية الناشئة من تيارات المساواة فإنما تعود إلى أنواع الفلسفة الشكّية.

والواقع أن تلك الطائفة من المنظّرين الاجتماعيين الذين يؤكّدون على إثارة المساواة وتكافؤ حقوق المرأة والرجل في علم السلوك الاجتماعي، لابد أن يكونوا ـ وعلى ضوء وجهة النظر الفلسفية ـ معارضين لأصالة الإنسان التي ترى أنّ نشأة الروح من الله، ولا يرون من تمايزٍ للإنسان عن الحيوان إلاّ في المسيرة التكاملية والطفرات التي أدت إلى ظهوره، لأنّ من يقول بالتمايز الجوهري والحقيقي بين الإنسان والحيوان لا يمكنه أبداً أن يجعل متطلّبات الحياة والنماذج الاجتماعية مستمسكاً لإثبات بل لإقرار بعض النماذج السلوكية في المجتمعات البشرية.

في فلسفة الأخلاق والفقه والكلام، تؤيّد النظريات والفرضيات الفلسفية من قبيل الآراء التعريفية، والحسن الذاتي لأفعال الحق، وعينية الأحكام الفقهية، وعدم كونها اعتبارية، تؤيد أن أنموذجية أحكام الشريعة الإسلامية إنما صيغت على ضوء الحقائق التكوينية، ولكن لا يمكن لهذه الحقائق التكوينية أن تكون أسس الحياة

---

(١) أثين جيلون، نقد الفكر الفلسفي الغربي منذ القرون الوسطى حتى مطلع القرن الحاضر، ترجمة أحمد أحمدي: ٢٧٠.

البدائية لدى الحيوانات وسلوكها الاجتماعي أبداً.. فقد فرغ في العرفان النظري الإسلامي من مبحث انطباق التكوين على التشريع.

إن إدراك مفهوم النظم والوجود في الجملة، والنماذج الطبيعية في مقام الثبوت والواقع من الفرضيات والمبادئ المسلّمة في الفلسفة الإسلامية، ولكن لا يمكن اعتماد هذا المبدأ في مقام الإثبات أساساً لقياس منطقي لوضع الأحكام والقوانين الفقهية والحقوقية والاجتماعية و...

والآراء الفلسفية والعرفانية من قبيل الاعتقاد بتطابق قوس النـزول وقوس الصعود، والاعتقاد بترشحات الوجود وكيفية إرتباطاتها بالعوالم، والالتفات إلى أسرار الشريعة وأسرار الطريقة و... جميعها من القضايا التي تؤيّد الأطروحة الفلسفية التي تقول بأنّ الواجبات والمحظورات إنما شرعت على أساس الوجودات والعدميات، إلا أنّ مفكري الشيعة يرون تعذّر معرفة علل الشرائع إلاّ من خلال النص على العلّة، وعليه فمجرّد التشابه السلوكي بين حياة الإنسان والحيوان لا يمكنه أن يقدّم للبشرية أنموذجاً كاملاً تحتذي به في مسيرتها.

إنّ أسس المعرفة التي يعتمدها علم الاجتماع الإسلامي هي الأخرى صيغت على أساس الاستناد إلى وجود العلم القدسي والتعبّد بالعلم المطلق، أما أسلوب المعرفة في علم الاجتماع الديني فليس من قبيل أسلوب المشاهدة والتجربة واحتمال الخطأ، بل هو الأسلوب المستند على حقيقة الوحي، أي الاستناد والتعبّد بالمعارف التي يُتوصل إليها عن طريق الكشف والشهود، لا كلّ كشف وشهود، بل كشف النبي ﷺ الذي يتلقّى الوحي الذي يمثل نوعاً من الاتصال العقلي القدسي بمعدن العلم المطلق، وصياغته في قالب أخبار دينية.

ومن المسلّم به أن المدارس والمذاهب التي تتعامل مع برمجة وتنظيم العلاقات والقوانين الاجتماعية المرتبطة بالرجل والمرأة على أساس علوم الحسّ والتجربة لا يمكنها أبداً ادّعاء بلوغ الكمال في علومها ومعارفها، «فوجهة النظر الدينية تفيد الإخبار عن الناسوت والطبيعة، مروراً بدائرة الملكوت والجبروت، وانتهاءً باللوح المحفوظ والكتاب

المبين وأمّ الكتاب والخزائن الإلهية وقوسي الصعود والنـزول و..»[١].

ومما لا شك فيه أنّ المفكّر الإسلامي الذي يؤمن بالأطروحة الإسلامية يفكّر بطريقة تختلف تماماً عما يدور في أذهان سائر المفكّرين الاجتماعيين ممن ينتمون إلى مدارس ومذاهب أخرى، والأسس والمبادئ الفلسفية في علم الوجود والمعرفة هي التي تلعب دوراً مهماً ومؤثراً في تفسيره للتفاوت في القوانين الاجتماعية بين المرأة والرجل، وهذا التأثير من الشدة والدوام بحيث إذا أردنا أن نبين جميع الأفكار وارتباطها بالمفاهيم الواردة في هذه النظرية لتوجّب علينا استعراض كافة أصول المعارف الإسلامية وخصائصها، وهذا ما لا يسعه البحث.

«إنّ قراءة العلماء والمفكرين المسلمين للخلقة والنسل والمجتمع والتأريخ قراءة متكاملة، تثبت ممارسة جميع الأجزاء لأعمالها، بحيث ترتبط هذه الأجزاء مع بعضها ارتباطاً يأبى الانفصال، وهذه الرؤية منبثقة ـ بلا شك ـ من جوهر الفلسفة والحكمة الإسلامية، والمحور الأصلي للحكمة الإلهية بمعناها الأخص يؤكّد هو الآخر سلسلة المراتب وارتباطها في الموجودات»[٢].

وعلى ضوء هذه الرؤية، يقع النوع الإنساني في سلسلة مراتب الأجناس التي تمثّل النوع العالي والداني والسافل، والتي تؤلّف بمجموعها عالم الوجود.

المدرسة الإسلامية تنظر إلى الإنسان بوصفه نوعاً، والذكورة والأنوثة من العوارض الخارجة عن الذات الإنسانية، غير أنّ الذكورة والأنوثة تعتبر من العوارض اللازمة للذات وليست عرضية بالمعنى المفارق، لأن المفارقة نوع خروج عن طبيعة الشيء، وعليه فالأطروحة الإسلامية التفتت إلى التفاوت العرضي بين المرأة والرجل بنفس المقدار الذي اهتمت فيه بوحدة ذاتيهما وحقيقتهما التي تمثل نوعاً واحداً. وتفصيل هذا الموضوع يتطلب بحثاً مستقلاً لا يسعه المقام. وعلى حد تعبير فرويد: ((لا بد من الخوض في جميع المعارف على ضوء ما ورد في علم المعرفة، فهي تتناول المباني العلمية العالمية لكل نظرية يمكنها أن تمثل تأريخا كاملاً، ففي هذه

---

(١) آية الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ٢١٥.

(٢) تقي زاده أرمكي، الفكر الاجتماعي لمفكري الإسلام من الفارابي إلى إبن خلدون: ١٠٥.

الحالة يمكن التوصل إلى الإدراك التأريخي للموضوع الذي نريد التعرف عليه بصورة واقعية تامة))(١).

وعليه فإذا ادعى منظّر اجتماعي مساواة المرأة للرجل في الحقوق في المـجالات كافّة، أو في الـمجالات التي لا ترتبط بالهوية الجنسية للرجل والمرأة، كان لا بد من سؤاله عن الأسس التي يعتمدها في معرفة العالم، وعن كيفية تفسيره للإنسان معرفيّاً، وعن مدى الأصالة التي يمنحها للروح، وعن تفسيره لنوعية ارتباط الروح بالبدن، فالذي لا يرى من فرقٍ في السلوك والمجالات ـ غير تلك التي ترتبط بالهوية الجنسية ـ بين المرأة والرجل فإنه إمّا لا يولي الروح أصالتها المطلوبة ويقتصر بالتفاوت على ما يشاهده في الفوارق المادية والكيميائية بينهما، أو أنه ـ وعلى ضوء فلسفته ونظرته للإنسان ـ يعجز عن تقديم بيان صحيح لعلاقة الروح بالجسم.

إن الروح وإن كانت تشكّل تمام حقيقة الإنسان في الفلسفة الإسلامية، إلاّ أنّها ليست بمعزل عن الجسم وتأثيره الآلي فيها.

فأحد البناءات الفلسفية للحكمة المتعالية للملا صدرا الشيرازي أنّ الروح جسمانية الحدوث، وفي الوقت عينه، الجسم هو الصورة الهابطة للنفس، وعليه فكلما كان الجسم ألطف كان تأثيره في الروح أعمق، وإن انعدم مثل هذا التأثير على دائرة ذات الروح، فالروح ليست ذكراً ولا أنثى إلاّ أنها حلّت في قالب قد يكون مذكراً أو مؤنثاً.

لقد عُرّفت النفس في الفلسفة الإسلامية جوهراً مجرداً في ذاته محتاج إلى المادة في أفعاله؛ أي أنّ النفس ليست مذكّرة ولا مؤنثة، إلاّ أنّها تحتاج في نشأتها الحسّية إلى الجسم المادي لممارسة دورها في الحياة الطبيعية والمادية، وهذا الجسم قد يكون ذكراً وقد يكون أنثى.

وعليه، فلم لا يمكن تصور قبول الاسلام ببعض التفاوت الذي يتميز بالظرافة بين المرأة والرجل في القوانين الاجتماعية غير المرتبطة مباشرة بدور الهوية

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٣.

الجنسية وأحياناً ضمن هذا الإطار بصورة غير مباشرة؟ فالإسلام وحي الله، خالق الذكر والأنثى.

تؤمن الفلسفة الإسلامية بالحركة الجوهرية في عالم الوجود، فقضية الوجود وتشكيله وكيفية ارتباطه ومراتبه ودرجاته وسيلان حركته ليست بمعزل عن النظرية الاجتماعية للمدرسة الإسلامية فيما يخصّ القوانين الاجتماعية للرجل والمرأة، فهناك تبدّل في الحركة الجوهرية، حيث يمكن للجسم البشري أن يبلغ في حركته الجوهرية مرتبةً تؤهّله لتلقّي الروح، وهي المرحلة المتقدّمة في الخلق التي يعبر عنها القرآن بالخلق الآخر: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[1].

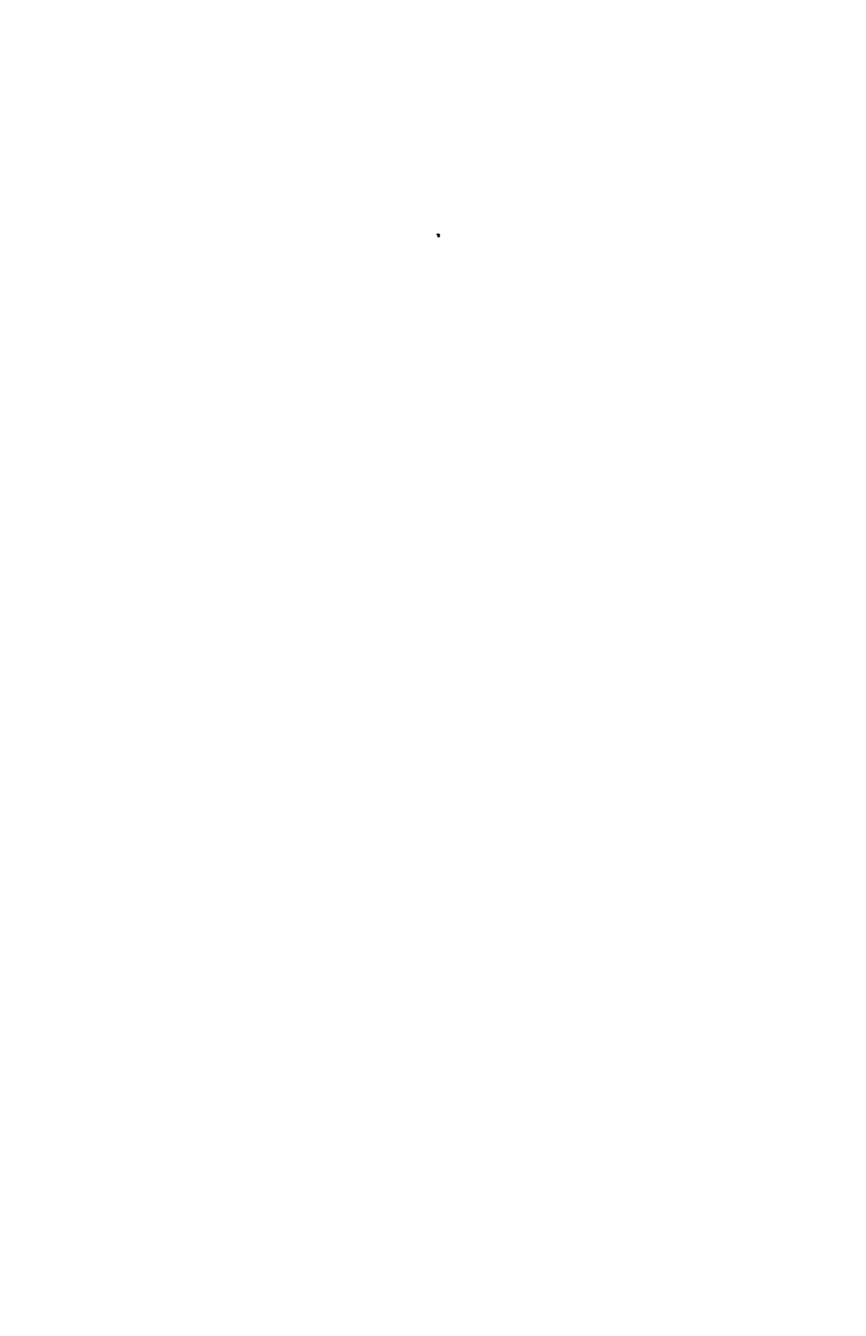
«في هذا التبدّل والتحوّل إلى شيء آخر، ليس هناك من كلام في الذكورة والأنوثة، لأنّ هذا الكلام إنما يصحّ لو كان هذا التبدّل على نحو التجافي أو من قبيل التبدلات الكونية والمادية، فالبدن قد خُلق وتحول إلى صور مجردة، فليس هناك من فارق بين روح الرجل وروح المرأة، فالكلام ليس عن حركة زمانية أو مكانية، كما ليس الكلام عن حركة كمية وكيفية، كأن يتحرّك بدن المرأة أو الرجل ليصل إلى مقام الروح، بحيث يكون هناك مجال للذكورة أو الأنوثة في هذه الحركة، بل ليس من سبيل لهذه الحركة سوى لجوهر وجود الشيء، وجوهر الوجود ليس مذكراً ولا مؤنثاً، وعليه فليس هناك من فرق في مرحلة ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ...﴾[2].

ثم تحل هذه الروح في هذا الجسم وتتجلى في حركاته وسكناته، أما تفاوت الوسائل فليس بمعزل عن التأثير على النتائج، ومن الممكن أن يكون الشارع المقدس قد أوصى ببعض الوصايا الخاصة لكل من هذه الوسائل.

* * *

(١) المؤمنون: ١٤.

(٢) المرأة في مرآة الجلال والجمال، مصدر سابق.



الفتيات وأزمة التربية الدينية
قراءة في إشكاليات الموروث التربوي

حوار مع :د. خسرو باقري(*)

ترجمة: كمال السيد

مدخل

يحتدم الجدل في موضوع التربية الدينية للأطفال، وتحديد الوقت المناسب لإجراء برامج التربية وتنيذها، وتلقين الأطفال التعاليم الدينية.

ففريق يرى أنّ الطفل يفتقد الاستعداد الكافي لتلقّي التعاليم الدينية ما لم يصل سن البلوغ، ولذا فليس ثمة جدوى في إخضاعه لبرنامج تربوي في هذا المضمار.

وفريق آخر يرى عكس ذلك، ويؤكّد على وجود الاستعداد لدى الأطفال لتلقّي التعاليم الدينية، شرط أن تصبّ في قوالب بسيطة قابلة للفهم والإدراك، ولذا فمن الضروري تنشئة الأطفال وتعويدهم على الأفكار والآداب الدينية.

ومن وجهة النظر الإسلامية، تجدر الإشارة إلى أن مهام الوالدين في تربية البنات أصعب منها إزاء تربية البنين، ذلك أن الانحراف عن قانون الفطرة السليمة والمنهج الصحيح سوف يتهدّد الأسرة وبقاء النسل السليم بالخطر.

من هنا، يجب أن يكون تعليم البنات وتربيتهنّ بالغ الدقة، لكي يمكن ضمان عدم انحرافهنّ عن الفطرة، خاصّة بعد مرحلة البلوغ وتفتّح الميول الجنسية؛ بالنظر لطباعهنّ اللطيفة، وسهولة استغلال هذه الميول، وبالتالي جرّهن إلى السقوط والانحراف عن الطريق الصحيح.

(*) أستاذ جامعي وباحث مختص بشؤون التربية.

وفي هذا الموضوع، يجب أن يلتفت إلى مجموعة من النقاط الأساسية من قبيل: كيفية الإفادة من المثل الدينية في تعزيز القدرات الذاتية والاجتماعية للبنات، ودور الدين في الحياة الفردية والاجتماعية لهنّ، وهل هناك منهج تربوي خاص بالبنات أم لا؟

كل هذا أثير في الحوار مع الأستاذ خسرو باقري الحائز على شهادة الدكتوراه في العلوم التربوية، وعضو الهيئة العلمية في كلية العلوم التربوية بجامعة طهران.

كيف تعرّف التربية الدينية، وهل ثمة اختلاف بينها وبين المجالات التربوية الأخرى؟

إذا نظرنا إلى التربية الدينية في عرض سائر المجالات التربوية الأخرى من قبيل: التربية الاجتماعية، التربية البدنية، التربية العاطفية و... فستكتسب التربية الدينية معنىً معيناً، أمّا إذا أخذنا التربية الدينية على نحو أشمل، بحيث تضمّ قسماً من الأبعاد التربوية أو سائر أبعادها فإنّها ستتّخذ مفهوماً آخر.

فالتربية الدينية في معناها الأول ستكون إلى جانب التربية العاطفية التي نعلّمها أبناءنا وبناتنا، وكذا تنظيم علاقاتهم الاجتماعية، فنعلّمهم الآداب والمناسك التي لها أثر ديني واضح، ونسعى بجدّ في هذا السبيل لتحقيق ما نطلق عليه: التربية الدينية، وفي العالم يستخدم الاصطلاح: 'edacation Religious' بهذا المعنى؛ يعني أنّ هناك حدوداً خاصّة وواضحة بهذا المجال تختلف عن سائر المجالات الأخرى. وهذا ما يبدو جلياً في الدول العلمانية، إذ يكون للتربية الدينية مجال محدود جداً، وربما لا تشغل التربية الدينية في مدارسها قسماً متكاملاً ذا أهمية.

أمّا وفق اصطلاحنا فإن التربية الدينية تطلق على جملة من الأمور التي تبدو دينية بوضوح وتختلف عن سائر النشاطات الأخرى فنعدّها في دائرة التربية الدينية.

وإلى جانب هذا، يوجد مفهوم آخر تكون التربية الدينية فيه إطاراً واسعاً ومعياراً عريضاً يشمل كل الأنشطة التي تنسجم مع الأهداف الغائيّة للخلق، فتنضوي حينئذٍ تحته النشاطات الاجتماعية والعاطفية والبدنية كافّة، وهنا سيكون لهذا المفهوم الواسع دور في غاية الأهمية، غير أنّ المربّي والمتربّي كلّ منهما يبقى حرّاً في انتخاب المناهج والتفاصيل في جزئيات الأمور المختلفة وفي المجالات المتنوعة؛ ذلك

أنها غالباً ما تبقى مستقلّةً عن التعاليم الدينية، وما أكثر النظريات التي ظهرت في هذا المضمار. ومع ذلك يمكن القول: إنّ قسماً من التفاصيل في كلّ من هذه المجالات لم يتعرّض له الدين، ولذا يتوجب تنمية هذه التفاصيل والجزئيات من خلال التجارب والدراسات.

من هنا، تغدو التربية الدينية في مفهومها الأول في عرض المجالات التربوية الأخرى، وفي مفهومها الثاني في طولها، فتقوم بدور ترشيدي في الأصول والمناهج والغايات، حيث يشمل الدين مختلف التفاصيل الحياتية في أبعادها المتنوّعة النفسية، والعاطفية، والجسمانية.

ولا شك أنّ الدين معنيّ قبل غيره بهذه التفاصيل بأجمعها، غير أنّنا مضطرون لأن نتوقف عند مقولة: أنّ للدين برنامجه المفصّل لكلّ حاجات اليوم والغد بجزئياتهما المختلفة، حيث إن في هذا ما يدعو إلى مزيد من البحث، وربما لا يكون من الضروري أن تكون عند الدين تمام هذه التفاصيل، ذلك أنّ الدين يقدّم ـ فقط ـ المعايير والضوابط والأصول العامّة، وينتظر هنا أن نعرض عليها الغايات والأصول والتفاصيل الأخرى، الأمر الذي يستلزم منا ـ وبشكل حتمي ـ المزيد من الدراسات واكتساب المزيد من المعارف والمعلومات.

وإذا ما أراد الأفراد الرجوع إلى الدين في القضايا التربوية فإنّ هذا سيكون على نحوين:

الأول: أن نعتبر المسألة برمّتها مسألة تعبديّة؛ بمعنى أنّ على المرء الإعراض عن بحث الأدلّة والعلل والحكمة في كل أمر يقوم به، وهذا غير وارد تربوياً، ولا يمتلك في الوقت عينه منطلقاً شرعياً يستند إليه، ويعدّ هذا الأمر تلقيناً؛ لأنه لا سؤال، والمطلوب قبول النتائج فقط، أمّا كيف يمكن صياغة فرد بهذه المواصفات؟ فهذا في ذاته أمر يحتاج إلى بحث آخر.

الثاني: وهو ما يمكن الدفاع عنه من الناحية الشرعية ـ إننا نعرف طبعاً أنّ الشريعة لم تبيّن التفاصيل كلّها، لكن هذا لا يعني أنّها لم تبيّن الأمور العامّة والقواعد الكليّة، فعلى سبيل المثال، فروع الدين من قبيل الصلاة، والصوم، والجهاد، والحج، والزكاة وغيرها، كلّها تمتلك رصيداً مفهومياً واضحاً؛ إذ وردت في نهج البلاغة

للإمام أمير المؤمنين عليه السلام فلسفة هذه الأمور جميعاً، ولكن من المؤسف أننا نتعامل مع التعبد أحياناً كما لو أنّه يعني انعدام الفهم، وبعبارة أخرى انعدام السؤال أبداً، فيما السؤال ممكن، وكذا وجود الجواب أيضاً.

وعلى هذا لو عرّفنا الدين باعتباره نظاماً تربوياً ينطوي على أهداف ومعايير وأصول، يتوجب علينا حينئذٍ بحث هذه المقولة بغية تنمية ما يطرحه الدين نفسه، وأن يكون ذلك منسجماً مع فهم المخاطب ولغته، لتقديم أطروحة عقلانية للفرد للتوصل إلى انتفاء التضاد بين العبودية والعقلانية، بل ولمس مدى الانسجام بينهما.

بالالتفات إلى ما يقولـه علماء النفس بأنّ مرحلة تفتح الحسّ الديني تواكب بروز الغرائز البشرية أثناء البلوغ وسنّ الشباب، هل ثمة ارتباط بين أزمة البلوغ وهذه القفزة والتحوّل في الحاجات والميول الدينية؟

هناك بحث كلّي لدى علماء النفس في حدوث قفزة فجائية في الحالة النفسية والذهنية للشباب؛ إذ تظهر حالة من الهياج النفسي والعاطفي في الجوانب المعرفية والمسؤوليات الاجتماعية يمكن ملاحظتها بشكل واضح. وهنا ينبغي أن نفهم فيما إذا كان الحس الديني ينتمي إلى مثل هذه الإحساسات أم لا؟

طبعاً ذات القفزة هذه، والتي تعني حدوث تغير أساسي وفجائي، مسألة لم يقطع بها علماء النفس حتى الآن لكي يمكن أن نحدّد خطاً للبلوغ يحدث فيه هذا التغير الأساسي والفجائي الفسيولوجي ـ النفسي والذهني.

ولأن الأبعاد النفسية للمسألة ترتبط بالثقافة فهذا يعني أنّ الخصوصيات الثقافية للمجتمع يمكنها أن تكمل ذلك. إذن فالخلفية التربوية والثقافية للفرد والمجتمع يمكن أن يكون لها دور مصيري في هذا المضمار. لنفترض وجود فتاة نشأت في أسرة متدينة، يعني أنّها عاشت منذ البداية في بيئة دينية، الأفكار والسلوكيات دينية، والأحاديث التي يتبادلها أعضاء الأسرة دينية أيضاً، حيث ينمو ذهنها ويتبلور بشكل تدريجي مواكباً لمنطق هذه المسائل الدينية.

وفي النتيجة يمكن القول: إنّنا لا نشهد قفزة فجائية في الحس الديني ليصبح الفرد فجأة متديناً، وإنّما سنشهد استمراراً للتربية الدينية التي بدأت منذ مرحلة الطفولة، ومن ثم حدوث التغييرات بصورة تدريجية.

وهذا ما لا يمنع ـ بطبيعة الحال ـ من القول بحدوث ترسيخ في المشاعر الدينية في سنّ البلوغ، أي أنّ الحس الديني سيشهد حالةً من العمق أكثر.

أما في حالة نشوء فرد في بيئة غير دينية أو في أجواء معادية للدين، فمن الممكن في سنوات البلوغ وإثر احتكاكه بمعلم طيب (متدين) أو أستاذ أو حتى زميل في الدراسة بتلك الصفة أن تحدث تغيرات فجائية سريعة. وأساساً، ليست هذه مسألة ثابتة في التحول النفسي، بل إنّ الأرضية الثقافية والتربوية للفرد لها بُعد مصيري ومؤثر أيضاً.

هل هناك سن محدّدة لإرساء المعارف الدينية والوصول إلى عقائد صحيحة؟ وهل ثمة اختلاف بين مرحلة الطفولة ومرحلة المراهقة؟

انطلاقاً من بدء نشاط الذهن في مرحلة الطفولة وقدرة الطفل على إقامة وإنشاء حالات من التفاهم مع من حوله تبدأ عملية التعلّم.

إنني أعتقد أنّ المسائل الدينية تنضوي ضمن هذا المستوى، يعني لا ضرورة لأن نحدّد سنّاً معينة تبدأ فيها عملية التعليم، بل إنّ هذه العملية يمكن أن تكون مسايرةً لعجلة الحياة العادية، ومتناسبة مع مستوى فهم الفرد وإدراكه.

فلو افترضنا أنّ التعليم في مرحلة الطفولة تلقينيّ ثم يحدث تحوّل كيفي في مرحلة المراهقة مما يؤدي إلى اتخاذه ـ أي التعليم ـ بُعداً تحقيقياً، فإننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نضع حدوداً صارمة بين هاتين المرحلتين، أي أنّنا في مرحلة الطفولة نقوم بتلقين التعاليم الدينية دون تقديم دلائل كافية، ثم نبدأ فيما بعد في سنّ خاصّة مرحلة التحقيقات.

وانطلاقاً من أنّ النمو البشري نموّ متصل وأنّ الدين والعقائد الدينية تنطوي على دلائل وبراهين وعلى منطق إقناعي فمن الممكن البدء بعملية التعليم مع طرح هذه الدلائل والبراهين وبمستويات متدرجة منذ المراحل المبكّرة في حياة الإنسان. ونظراً لمحدودية التفكير الطفولي يمكن القيام بخطوات متناسبة مع مستويات إدراك الطفل.

لا يقوم الطفل من الناحية الثقافية عادةً بالمطالبة بدليل أو برهان في تعامله مع البيئة الثقافية من حوله، وهذا ما ينسحب على المسائل الدينية، فعلى سبيل المثال

لم يحدث أن تلميذاً سأل معلّمه عن مصدر المعلومات التي يلقيها في الصف؟ أو عن طبيعة منهجه في التعليم؟ أو عن منطقية هذا المنهج؟

وكأن هناك فرضية راسخة في وعي التلميذ تقوم على صوابية كلّ ما يقوله معلّمه، وأنّ عليه فقط أن يصغي ويتلقى المعرفة باقتناع تام وإيمان كامل، وهذه حالة لا يمكن إنكارها في حياة الأطفال والناشئين.

وينظر الأطفال ـ في الحقيقة ـ إلى التربية بمعناها العام، حيث تكون التربية الدينية جزءاً من هذا المسار الكلّي.

فهناك إيمان بقدرٍ ما باعتبار المعلم والمربّي الديني، وهناك فرضية قوية وراسخة بصوابيّته، وهذا لا يعني أن نطلب منهم عدم السؤال، أو نعرض عن تقديم الجواب على أسئلتهم، إنّما نقدّم أجوبةً تتناسب ومستوى إدراكهم، وهكذا يتطوّر المسار التعليمي، حتى إذا حلّت مرحلة المراهقة يجد اليافع أرضية مناسبة لتعميق إدراكاته، ومن ثم تظهر أسئلته في قالب نوعي جديد.

ومن الطبيعي في هذه المرحلة أن تتجه الأسئلة إلى الأسس والمرتكزات التي يستند إليها الدين، وتدور الأسئلة ـ في الغالب ـ حول المحور العقائدي، وفي هذه الحالة يجب أن تكون الأجوبة متناسبةً تماماً ومستوى الأسئلة وعمقها.

هل هناك منهج تربوي خاص بالفتيات؟

هناك إطار عام تشترك فيه المناهج التربوية، فانطلاقاً من اشتراك الصبيان والبنات في الإنسانية، من الطبيعي اشتراكهما في قواعد تربوية، دينية كانت أو غير دينية، مع التأكيد على وجود بعض النقاط التي يختص بها جنس دون آخر، وهذا ما يعود ـ بطبيعة الحال ـ إلى الفروق والمميزات الجنسية، وإلى العوامل التاريخية والاجتماعية.

فمن الممكن ـ مثلاً ـ أن نجد فروقاً واختلافاً في المناهج التربوية للجنسين لأسباب تعود إلى البعد الجنسي من حيث الجانب النفسي والغائي والهياج الأنثوي، مما يوجب ـ مثلاً ـ اتّباع أسلوب تربوي مع الإناث يختلف عمّا هو متّبع إزاء الذكور. فعلى سبيل المثال تحتاج البنت إلى برنامج تربوي في الثقة بالنفس أكثر مما يحتاج إليه الصبي، لأن البنت تمتاز بمشاعر جيّاشة ومتدفقة، وهذا ما يكسبها حساسيةً

أكثر، فتكون حاجتها للثقة بالنفس والثبات أكبر.

وفي هذه الحالة، يمكن القول بأنّ ثمّة حاجة في تربية البنات إلى تنمية الثقة بالنفس تنميةً مضاعفةً، وهذا لا يعني بطبيعة الحال استغناء الأولاد عن الثقة بالذات، فهم أيضاً بحاجة إلى ذلك.

وبالنظر إلى أنّ البنت تبلغ ـ بشكل عام ـ مرحلة البلوغ قبل الصبي، وسنّ البلوغ في البنات أقل مما هو لدى الأولاد، فمن اللازم إذن إعداد أرضية للثقة بالنفس مبكّراً بالنسبة للبنات؛ ذلك أنّ الجانب العاطفي لدى البنات المراهقات أقوى منه لدى الأولاد، وبالتالي تحتاج البنت إلى ثبات واستقرار في شخصيتها، يصونها ويحافظ على كيانها.

فبعض الفتيات في سنّ المراهقة سرعان ما ينخدعن من قبل الجنس الآخر، ويعود هذا إلى التزلزل العاطفي في مرحلة الطفولة في شخصية البنت، ولذا يتوجّب توعية الفتاة بألاّ تثق بالآخر بهذه الطريقة السطحية الساذجة.

هذه بعض الخصائص في المناهج التربوية للبنات، والتي تعود إلى الجانب الجنسي.

أمّا من الناحية التاريخية، فهناك نقطة جديرة بالتأمل والبحث، وهي أنّ المرأة اليوم قد شعرت بهذا الحيف التاريخي الذي تعرّضت له النساء على مرّ العصور والأزمنة، وهذه المظلومية والحيف قد تنسحب علينا أيضاً إلى حدٍّ ما؛ إذ وقعت هذه الظاهرة بمستويات مختلفة، وهذا التغير ثقافي ـ تاريخي أكثر منه ديني أو إسلامي. وعدم التوازن التاريخي هذا يوجب علينا تدارك ما فات وتلافيه، مما هو خارج قدرة البنات والنساء، بتقوية الأرضيات الخاصّة وتعزيزها.

إنّ الحضور النسوي في المجالات المختلفة سواء العلمية، أو الثقافية، أو الاجتماعية و.. في المجتمع مؤشر جيد، ولكنه ما يزال بحاجة إلى دراسات دقيقة في خصوص الحقوق الاجتماعية، والحقوق العائلية، أو قضايا المرأة المختلفة في المجال التربوي، وبخاصّة في الإطار الأسري.

فهناك سلسلة من الثوابت الثقافية في الأسرة تلحق أضراراً بالبنات في المجال التربوي أو ترتّب على الأسرة مسؤوليات مضاعفة تؤدّي إلى إيجاد

محدوديات في التحصيل الدراسي والمشاركة الاجتماعية، وبالتالي فقدان بعض الامتيازات. هذا كلّه يدعو إلى إعادة النظر لجبر ما فات تاريخياً وثقافياً.

من هنا، يمكن القول بضرورة تدوين المناهج والأصول التربوية الخاصة بالبنات، وبذل الدقّة اللازمة في الدراسات التحقيقية في مضمار العلاقات الاجتماعية الأسرية، والشطب على العلاقات الظالمة بشكل منطقي لا يؤدي إلى وقوع الظلم على جنس الذكور.

ما هو دور الدين في الحياة الفردية والاجتماعية للفتيات؟

للدين آثاره العديدة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان تتناسب مع كيفية طرحه وتلقّيه، والتربية الدينية لها بعد عام مرتبط بالجميع، لكن تأثيرها في الحياة الفردية للإنسان مرتبط بتبلور فهم مناسب عن العالم في التفكير، وهذا كما يعني ارتباط عالم الوجود بالمبدأ القادر والعالم والحكيم والمدبّر وله نهاية منطقية، فهو إذن عالَم منظّم، غائي وقابل للفهم.

فمن الحاجات الفردية، قابلية العالم للفهم في الأطر الكلية التي تلعب دوراً هاماً في سعي الإنسان ونشاطه، لأنّ أيّ خلل في هذه الأطر الكلية قد يؤدي بالإنسان إلى الشعور بالعبثية والضياع، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ قسماً من العلاقات الدينية هي علاقات عرفانية وعبادية، تقوم بدور تلطيفي للهيجانات والعواطف الإنسانية؛ إذ تؤدي هذه العلاقة بين الفرد وربّه إلى تلطيفٍ في كيانه، وهو دور يشبه دور الشِّعر في تلطيف العاطفة، بل إنّ دور العرفان والعبادة أكبر بكثير إذا قيس بالشعر.

ثالثاً: إن للدين دوراً فاعلاً في توسيع رقعة العلاقات الإنسانية بما يبني من علاقات اجتماعية متنوعة حيث تتسع الدائرة لتشمل الناس كافّة.

بعبارة أخرى، كل ما ينضوي تحت عنوان عباد الله ومخلوقاته، أو على حدّ تعبير الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر: «إنّ الناس إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»[١]، أو كما ورد في الحديث المأثور: «الخلق عيال الله»[١].

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣: ٤٢٦ . تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

وعلى كلّ حال، فهذه رؤية واسعة تؤثر في التعامل الاجتماعي والعلاقات بين الناس، وهي رؤية يقدّمها الدين، ولكن المتدينين عندنا لم يهضموها بشكل صحيح فنتج عن ذلك ضيق في النظر بحيث يصبح كل من دان بديننا فهو منّا ومن لم يدن فمنبوذ ومطرود! وهذا الأمر لا يعدم التأثير في العلاقات الاجتماعية.

هناك نقاط متألّقة في أدبيات الدين مثل الرفق، والمداراة، وحتى التغافل، ذلك كلّه له شأن في إعادة التوازن في العلاقات الاجتماعية، ولا نعني بالتغافل الغفلة، لأن التغافل يتضمّن حالة من الوعي والانتباه.

وللدين في حياة الفتيات مجموعةٌ من الآثار الخاصّة في مضمار الحياة الذاتية لما يتميز به كيان الفتاة من خصوصيات ترتبط بالجانب العاطفي، بوصفه ظاهرةً قيمةً وهبةً إلهية.

ونظراً للخصوصيات الفردية ـ من حيث التكوين والوجود ـ بالنسبة للفتيات والنساء وتأثيرها على العلاقات والروابط الاجتماعية، لذا تترتب على خصائص المرأة وميزاتها السيكولوجية وتأثير ذلك في الحياة الاجتماعية حقوق تتعدّى مسائل مثل النفقة، بحيث يكون نوع عملها في ضوء مقولة الإمام علي عليه السلام: «المرأة ريحانة وليست بقهرمانة»[٢] فلا تسند لهذا الجنس الناعم أعمال شاقّة وصعبة، وتتعين طبقاً لذلك حدود واضحة للأعمال الخاصّة بالمرأة تتلاءم وتكوينها النفسي والجسمي بعيداً عن شعار المساواة على الطريقة الغربية، والذي كلّف المرأة في الوقت الراهن خسائر كبيرة، جعلها تعيش ظروفاً سيئة للغاية، فنجد المرأة تعمل في سلك الشرطة، كما تعمل في البناء، وتقود الشاحنات وغير ذلك من الأعمال الشاقة التي تستنزف المرأة عاطفياً وإنسانياً، الأمر الذي أدّى إلى نتائج سلبية مؤسفة.

وبالالتفات إلى أنّ فتيات اليوم أمهات الغد، فإنّ جزءاً من المقدمات التربوية سوف يسهم في تنمية ونمو عاطفة الأمومة، وبالتالي يجب تأهيل الفتاة لتكون أُمّاً مثاليةً في تربية أبنائها تربيةً صحيحةً تبدأ منذ المراحل المبكرة.

على سبيل المثال، حالة عدم الاكتراث واللاأبالية في حياة الفتاة العاطفية، حيث

---

(١) أصول الكافي، الكليني ٢: ١٦٤، باب الاهتمام بأمور المسلمين والنصيحة لهم ونفعهم.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٣١: ٤٠٥ ـ تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

يمكن أن تكون أرضية مساعدة على إهمال أبنائها بعد أن تصبح أمّاً.

وطبيعي أنّ عاطفة الأُمومة هبة إلهية متأصّلة في ذات المرأة وفطرتها السليمة، لكن التربية لها دور في تعزيز وتقوية هذه العاطفة أو إضعافها.

من هنا، يمكن القول بأنه يتوجب ـ في تربية البنات ـ العمل على تعزيز حالة الاهتمام بالآخرين والشعور بالمسؤولية، وهكذا بالنسبة لمسؤولية البنين الاجتماعية حيث ينبغي أن تكون متناسبةً ومسؤوليات الأسرة، من قبيل تأمين الجانب المعاشي والاقتصادي و...

غير أنّه ـ وعلى ضوء رؤية الإسلام لدور المرأة في الأسرة ـ أوكلت إليها مسؤوليات عديدة في التربية، فيلاحظ إذن بناء الخلفيات وتناسبها مع تلك الأدوار.

قد تُحدث الميول الدينية لدى بعض الفتيات وبسبب من تأثير العواطف والأحاسيس قفزة عرفانية، ومن الممكن في غياب الترشيد لهذه الميول أن تتّجه الفتاة إلى بعض المظاهر الخرافية، فكيف يمكن الحؤول دون ذلك؟

تظهر ـ بسبب طبيعة البنت العاطفية ـ الميول نحو المسائل العرفانية والأدبية بصورة أقوى، ومن هنا ينبغي إعداد أرضية مناسبة للنمو الصحيح، كما يتوجب أيضاً العمل على إيجاد برنامج وقائي ودفاعي ضد أشكال الاستغراق والإفراط في هذا الجانب.

وبما أنّ فرص الانحراف موجودة، فإنّ من المنطقي القيام بعمل وقائي، خصوصاً لتوافرها في دائرتي الأدب والعرفان، وسرعة امتزاجهما بالخرافات، حتى الخرافات الدينية منها، أي الخرافات المنتشرة في ثقافتنا الدينية، ومن المؤسف ألاّ نجد لدى البعض قاعدةً فكريةً وعقيديةً صحيحة، ولذا سرعان ما يكون عرضةً للتلوث بالخرافة.

إلا أنّه يمكننا ـ مع ذلك ـ إدخال عنصر العقلانية بوصفه صمام أمان من الجنوح نحو الخرافة، أي يتوجب القول بضرورة عقلنة البرامج التربوية للبنات؛ وذلك بسبب طبيعة هذا الجنس وميوله نحو العرفان وتأثره الشديد بالمسائل العاطفية، فإذا ترك الحبل على غاربه فسوف تتجذّر الحالة اللاعقلانية.

وعلى هذا الأساس، يبدو عنصر العقلانية في تربية البنات أكثر أهمية منه لدى

البنين، وهذا يعني أنّ هناك اختلافاً في المستويين، وإن توفرت مشتركات كثيرة بين الجنسين.

إذن يتوجّب علينا وضع العرفان والأحاسيس الأخرى ضمن ضوابط عقلانية، وهذا يعني الحذر الشديد من الخرافة، وسيكون دور الدين مهماً في تجذير الحقائق والعمل على ترسيخها، وما عدا ذلك فإنّه سيمنحنا القدرة على النظر بعين الشك حتّى بلوغ اليقين.

ودين الإسلام بالذات ينطوي ـ إذا ما تعمّقنا في دراسته من خلال النصوص والروايات ـ على توجيهات تدحض الخرافة وتذمّ الجنوح إليها، غير أنّ ثقافتنا الدينية خصوصاً المنتشرة بين العوام من الناس ومع بالغ الأسف توفّر أرضية مناسبة لشيوع الخرافة، ولذا يتوجب عرض الثقافة على المعايير الدينية الأصيلة وتقويمها باستمرار حتى لا يبقى ثمة مجال لتفشي الظواهر السلبية في مجال التربية الدينية.

ما هي في رأيكم المناهج المطلوبة في صياغة المثال والأنموذج والقدوة من أجل تعزيز القدرات الذاتية والاجتماعية لدى الفتيات؟

من الأصول والأساليب التربوية وجود الأسوة والقدوة في المسار التربوي، وهذا ركن أساسي بنّاء للغاية، ويمكن القول: إنّ أيّة عملية تربوية تنجح في صياغة المثال والقدوة تكون قد اجتازت منتصف الطريق في مسار التربية، إذ تحدث تحولاً في ذات الفرد، يدفعه إلى الإيمان والثقة في تحقيق المثال في ذاته.

كما لو أنّ تلميذاً لديه ميول أدبية، فإنّ وجود معلم شاعر وأديب سوف يعزّز هذه الميول والتوجهات، فيكون لوجود المعلّم أثر هام في نموّ الطاقات الأدبية والشعرية لديه.

وهذه نقطة أساسية، إذ نجد القرآن الكريم يتحدّث باستمرار عن الشخصية الأسوة والقدوة والمثال الذي ينبغي الاقتداء به وتمثّل خُطاه.

من هنا، يتعيّن في العملية التربوية إدخال المثال والأنموذج والقدوة في حياة الفرد النفسية والفكرية، وألاّ يكون تعريف القدوة لمجرّد الحب فقط، فهذه علاقة غير مجدية وغير فاعلة، إنما يجب أن يتمّ خلق الأنموذج بأسلوب قوي ومؤثر ليُحدث الأثر التربوي الإيجابي المطلوب.

ومن المؤسف أنّنا لا نجد كتابات وآثار في هذا المضمار يمكن التعويل عليها؛ لأنها لا تتطرّق ـ في الغالب ـ إلى تفاصيل السلوك الإنساني والرؤى الفكرية لكي تكون نقاطاً مشعّة وملهمة.

يجب ألاّ نتصور القدوة تمثالاً خالياً من كلّ نقص وعيب.. تمثالاً من الفضيلة والتقوى و... بل يجب أن يكون تصوير القدوة بطريقة تمزج بين الإثنين، يعني إمكان رؤية الهدف والغاية وكذلك بعض نقاط الضعف، وهذا ما نلاحظه في أدبياتنا الدينية. فلقد طرح القرآن الكريم النبي ﷺ مثالاً وقدوة وأنموذجاً، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1]، وفي الوقت نفسه نرى خطاباً آخر للنبي يصرّح: ﴿واستغفر لذنبك﴾[2] ولا يهمنا هنا آراء المفسّرين في تأويل الذنب فربما يكون ترك الأولى، أو ترك المستحب فهو بكلّ الأحوال يعدّ ذنباً بالنسبة لشخصية مثل النبي ﷺ القدوة والمثال، والآية صريحة في الخطاب، فلماذا خاطب القرآن النبي ﷺ بهذه الطريقة؟ فإذا كان المثال والقدوة والأنموذج يطرح بطريقة خالية من كل نقص لاتخذ القرآن اتجاهاً ومنحىً آخر في التعبير، أو لتمّ الأمر خارج النص القرآني في وحي خفيّ.

ولكنّ القرآن الكريم استخدم هذه الصراحة أيضاً ليكون ذلك الاستغفار جزءاً لا ينفك عن القدوة، يعني طلب الغفران في حالة ارتكاب ذنبٍ كبير أو صغير.

إذن، ينبغي عدم تصوّر توجّه ضربة للعملية التربوية في حالة ظهور نقطة ضعف في المربّي، فبعض المربّين والمعلّمين ـ على سبيل المثال ـ يتخوّفون من قول: «لا أعلم»، لأنه يتصوّر أنّ ذلك لا ينسجم معه بوصفه قدوةً، وأنّ القدوة والمثال يجب أن يعرف كلّ شيء ويجيب عن الأسئلة جميعها، في حين أن مقولة: «لا أعلم» هي بحدّ ذاتها مثال، يتعلّم التلميذ منه أن مقولة: «لا أعلم» ذات قيمة اجتماعية وتربوية.

إنّ علينا أن نقدّم مثالاً حيّاً سهل التناول قريباً من الواقع حتى لو تطلّب ذلك إبداء بعض نقاط الضعف؛ لأنّ المثال البعيد جداً لا يُرى بوضوح، ولن يكون له الدور التربوي المطلوب، لذا ينبغي ألاّ تكون القدوة فوق قمم الجبال؛ إذ سيوحي ذلك للمرء

---

(١) سورة القلم: الآية ٤.

(٢) سورة محمد: الآية ٩، سورة غافر: ٥٥.

بأنّ ذلك المثال مخلوق آخر يختلف في تكوينه وتوجّهاته، وبالتالي سوف يحدث انفصال بين الطرفين، كما ينبغي ـ في الوقت عينه ـ ألاّ يكون المثال في مكان لا يحفّز المرء على الصعود والرقي نحو ذرى الكمال والسير نحو التطوّر والتقدم.

ما هو دور الوالدين في التربية الدينية وبناء الروح وبلورة الشخصية لدى الفتاة؟

إذا قام الأبوان في أدائهم التربوي بالعمل على وتيرة واحدة، وعملا على ترسيخ رأيهما، سواء بوسائل إقناعية أو إجبارية لدى ابنتهما أو ابنهما، فسيكون هذا المنحى التربوي متزلزلاً قلقاً، ولن يكتب للمثال أو الأنموذج الذي يقدّماه الاستمرار طويلاً.

ذلك أنّ الفتاة سوف تواجه أشكالاً جديدة من التربية تخطف البريق من المثال العائلي، وما أكثر ما نلاحظ ذلك في مسألة الحجاب، فإذا كان حجاب الأم يمثّل لدى الفتاة مثالاً شكلياً وتقليدياً فقط فإنّها وبعد أن تواجه ـ وبسبب ظروفها الجديدة ـ علاقات اجتماعية أوسع، وترى زيّاً آخر للحجاب أكثر راحة فيما يبدو، خصوصاً عندما تكون الأزياء الجديدة هذه ذات أثر في تعزيز العلاقات والروابط الاجتماعية، سوف تُقدم الفتاة على انتخاب الشكل الجديد متخلّيةً عن الشكل التقليدي القديم الذي لن يكتب له الاستمرار طويلاً.

أمّا الاسلوب التربوي الثاني ـ وهو الأسلوب الذي يعتمد المنطق السليم في التعامل مع تلك الأشكال ـ فيتطلّب من الأم، وقبل أن تدافع عن زيّها التقليدي، توضيح الدلائل المنطقية التي يسند ذلك الزيّ إليها.

وكذا بالنسبة للأب إذا ما أراد الدفاع عن أسلوبه في التعامل الاجتماعي؛ إذ يتوجّب عليه ـ إبتداءً ـ توضيح منطقه ودلائله والإعراب عن استعداده للتغيير إذا ما لاحظ أشكالاً أخرى وأساليب في التعامل أفضل وأنسب، وهذا ما يجعل القدوة في حالة تطوّر وتكامل في المسار التربوي.

إنّ العلاقات الشكلية عادةً ما تنهار وتتحطّم أمام الاختبارات الحياتية، لأنها علاقات هشّة في الأساس وقصيرة الأمد، وقد انخفضت السنّ التي تظهر فيها علامات التمزّق والتلاشي في العلاقات بسبب الثورة التي حصلت في عالم

الاتصالات، ودخول المراهقين في دوائر اجتماعية عديدة ومتنوعة، غير أنه إذا ما اتّبع منهج في التعامل لا يفرض مثالاً أو أنموذجاً معيناً بالضرورة فإنّ الدوام سيكتب له النجاح أكثر، وذلك للاهتمام بفكرة إصلاح المثال؛ لأن النماذج الثابتة وغير المتزلزلة هي النماذج التي تنتهج أسلوبها في التعامل من خلال منطلقات مفاهيمية ومنطقية.

كيف تنظرون إلى القدوة والمثال في ظاهرة فرار الفتيات من الدين والمتدينين؟

بالطبع هذه الظاهرة لها عدّة أبعاد، ولا يمكن تحليلها من خلال بُعد واحد.

والبحث في هذه الظاهرة من جانبها الأسري ينطوي على أبعادٍ اجتماعية وتاريخية ودولية أيضاً، فلا يمكنك الآن إهمال العلاقات الاجتماعية والعالمية في هذه المسألة.

فعندما يعيش الفردِ في محيط ريفي مغلق ـ مثلاً ـ ستكون نسبة قناعاته بالتعاليم الدينية أو التقاليد الثقافية في تلك البيئة المحدودة أوضح بكثير من ذلك الذي يمكنه من خلال حصيلته المعلوماتية ـ حول آداب المجتمعات المختلفة والعلاقات الاجتماعية المتنوعة ـ الاتصال بأبعد نقطة في العالم، وإقامة علاقات واسعة. وللأسرة أيضاً دورها في تشديد شيوع ظاهرة فرار أبنائها من الدين، أو إضعاف الميول الدينية لدى الشباب؛ لأنّ الأسرة بطرحها الدين بشكل فرضي وجبري وقهري وغير منطقي ومعدوم المرونة وبطريقة متشدّدة، مع عدم أخذ السنّ بنظر الاعتبار وعدم إرساء منطق في الأولويات الدينية، وطرح بعض المستحبات بوصفها واجبات، هذا مضافاً إلى طرح ذلك على إنسان ربما لم يصل بعد سنّ البلوغ، أو الشطب على الأسئلة الدينية وعدم السماح بها، واعتبار المعرفة الدينية مسألةً تعبدية فقط بحيث يمنع السؤال أو يطلب من السائل الاكتفاء بجواب موجز لا يفي بالغرض دون قيد أو شرط أو حوار.

إنّ ذلك كلّه ـ وللأسف ـ مما يمكن مشاهدته لدى بعض الأسر المتدينة قد يسهم في تشديد واستفحال هذه الظاهرة المؤسفة.

هذا بأجمعه، في الوقت الذي نسمع فيه الإمام الصادق‌عليه السلام ـ كما ورد في بعض الروايات ـ يقول حين يرى ابنه وهو يؤدي صلاة الليل بإعياء وتعب شديدين:

«لا تكرهوا إلى أنفسكم العبادة»[1].

ومن العوامل والأسباب التي تؤدّي إلى الهروب الخلطُ بين المعتقدات الثقافية والمسائل الدينية، فعلى سبيل المثال: إحجام الرجل عن تقديم العون والمساعدة لزوجته في الشؤون المنـزلية وحصر مسؤولية ذلك على عاتق المرأة بشكل كامل، حتى في حالات اشتغال المرأة أو ممارستها للنشاط الاجتماعي.

إنّ هذا التقليد اجتماعي وثقافي بحت وليس دينياً بالضرورة، مع أننا نجد التعبير عن هذه الظاهرة وتبريرها في بعض الأحيان، بينما الدين لا يؤدي إلى هذا المنحى في التعامل.

انّ التفكيك بين الثقافة الاجتماعية السائدة وجوهر الدين أمر ضروري بالنسبة للشباب، وبخاصة الفتيات؛ من أجل أن تتولّد قناعة في أن حصول التغيير في التقاليد الموروثة أمر يحتاج إلى وقت، ولكي يمكن وضع حدود فاصلة بين التقاليد والدين.

وإذا ما أحجم المسؤولون عن إدارة المجتمع أو تردّدوا في التفكيك ووضع حدود واضحة، فإنّ ظاهرة فرار الشباب من الدين سوف تشهد تفاقماً واتساعاً.

إنّ بقاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطاره الحكومي يقوم به أفراد معينون وموظّفون رسمياً قرار اجتماعي خاطئ، فيما المطلوب طرح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه ظاهرةً طبيعية وواجباً اجتماعياً، مع التأكيد على شروطه، والاسلوب الأمثل في ممارسته وأدائه.

ربما نرى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد غدوا وكأنهما هدف بذاتهما، فيما هما مجرّد وسيلة لترسيخ الدين بغية سلامة المجتمع، لذا يتوجّب أداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطريقة تؤمّن هذا الهدف، من هنا، نلاحظ أنّ الأداء الخاطئ في ذلك يؤدّي إلى الفرار من الدين.

وثمة مسألة أخرى جديرة بالنظر، تكمن في تعاملنا السطحي ـ ومن طرف واحد ـ مع الغرب، وهو تعامل غالباً ما يكون تحريمياً دون حكم منصف، في الوقت

---

(١) أصول الكافي، الكليني ٢: ٨٦، باب الاقتصاد في العبادة.

الذي يدرك فيه الشباب وبمقتضى سنّهم الحكم الصادر عن التعصّب وعدم الإنصاف والحكم المنصف الصادر عن الحكمة والتعقل.

إن الإنصاف هوالذي يدفع الإنسان إلى التكامل والرقيّ، فالمجتمعات البشرية فيها نقاط قوّة ونقاط ضعف، مما يوجب أخذها جميعاً بنظر الاعتبار، لإعداد أرضية مناسبة للرقي والتكامل وكسب التجارب والخبرات، حتى لا نقع في فخّ التباهي والغرور.

انّنا بإصدار أحكام منصفة نكون قد عزّزنا إرادة الاختيار في نفوس الشباب، إذ يميل الإنسان غالباً نحو الخير، وما علينا الاّ أن نميّز له الخير من الشر والقبح من الحسن. لذا فلنترك الخيار للشباب في تحقيق إراداتهم واستقلالهم في الاختيار، مع الإشارة إلى أننا قد عززنا عندهم الانتخاب المعقول المبني على أسس أخلاقية متينة.

وفي غير هذه الحالة فإنّ العنصر الشاب سيواجه تهديداً جاداً، لأنّه لم يعتد على الاختيار مع فقدانه القدرة على تمييز الخير من الشر.

أما إذا تدرّج الطفل وفي مراحل مبكّرة على برامج تربوية تؤهله للتشخيص والتفكيك بين الخير والشر وبين الحسن والقبح فإنه سوف يتمتّع بمناعة ذاتية تصونه من آثار الغزو الثقافي أو توفّر له على الأقل طريق العودة إذا ما ابتلي بسلبيات هذا الغزو، لذا ينبغي تجهيز الشباب بالحسّ المنطقي الذي يؤهّلهم لعملية الفرز.

إن معرفة الحاجات والمتطلبات الحياتية للفتيات من القضايا الهامة في تربيتهنّ الدينية، وهو ما يتم عبر دراسات نفسية واجتماعية، فما هي ـ في رأيكم ـ مشكلات الفتيات في المجتمع؟ وهل أُخذت بنظر الاعتبار في برامج التربية الدينية؟

لقد أشارت دراسات علم النفس إلى الخصائص النفسية والعاطفية للفتيات، كما أنّ دراسات علم الاجتماع، والتحوّلات التي طرأت على بناء المجتمعات، وثورة الاتصالات والمعلومات، أدت إلى بروز سلسلة من التحدّيات لا يمكن إغفال دورها في التربية بشكل عام والتربية الدينية بشكل خاص، وبشكل أخص فيما يرتبط بتربية البنات، مما جعلنا نشهد مساحة واسعة من التأثيرات في المجتمع، وظهور تيارات نشير إليها عادة بوصفها مصاديق للغزو الثقافي، ونتعامل معها ـ حتى الآن ـ

بشكل انفعالي، وأغلب نشاطنا وجهدنا في قبال هذه التيارات يتركّز في إخفاء الأفراد أو إقصائهم عن دوائر التأثير ـ أي وضعهم في معزل ـ ؛ لضمان عدم تأثرهم بهذه الموجات.

طبعاً، إبعاد الأفراد عن مصدر الصدمات هو مبدأ عام؛ لأن من أسس التربية إعداد بيئة مساعدة كالمدرسة مثلاً وتهيئتها، حيث يوضع التلميذ في محيط مساعد لتلقي الأصول التربوية، لكن التحدي سيظهر في تقويم الحماية المعتمدة إزاء مثل هذه الإجراءات. فمثلاً سيحالف النجاح هذا المنهج في حالة وضع الفرد في بيئة مغلقة، أما في بيئة مفتوحة زاخرة بالأمواج المتلاطمة ـ كما هي اليوم ـ فإن هكذا منهج سوف يخفق تماماً، يعني لا يمكن صنع منطقة معزولة في هكذا ظروف، خاصّة إذا ما نظرنا في أفق يمتد إلى خمسة أعوام أو عشرة أو عشرين قادمة، حيث ستصبح شبكات الانترنت والمعلوماتية في انتشارها كأجهزة الراديو والتلفزيون في متناول الجميع.

من هنا، يبدو أنّ منهج العزل فاشلاً غير محظوظ بفرص النجاح في المستقبل على الإطلاق، ومن ثمّ يتعيّن علينا التفكير في منهج آخر، ألا وهو تعزيز القدرات الذاتية في الفرد، أي أن تتم برامج التربية في بيئة مفتوحة ودون جدران، ولذا يتوجّب التعامل بشكل عقلاني ومنصف وبعيداً عن مختلف أشكال التعصّب مع التيارات العالمية الثقافية.

من المفترض علينا تحديد نقاط القوة فيها ونقاط الضعف، وتمييز ما هو مدمّر وما هو بنّاء؛ لإعداد ذهنية منفتحة مؤهّلة للتعامل مع هذه المسارات الدولية، وبالتالي تمكين الفرد من تقويمها عبر أدواته الذاتية المعقولة، للإفادة ممّا هو مفيد، واجتناب ما هو ضار، وبهذا نكون قد خطونا إلى الأمام خطوةً كبيرة.

أمّا الخطوة الأخرى، فتتكفّل بالتفكيك بين الجانب العاطفي من جهة والجانب المعرفي والفكري من جهة أخرى، فالجانب العاطفي يعني إيجاد شخصية ثابتة قوية في ذات الفرد، بتعبير آخر إيجاد حالة من التوازن في الأحاسيس تحمي الفرد من التأثر لدى مواجهته الأشياء الجديدة، وهذا إنجاز تربوي.

إنّ الأفراد بحاجة إلى توازن عاطفي في تعاملهم مع القضايا التي تواجههم،

لكي يكون تقويمهم في مأمنٍ عن المؤثّرات اللاموضوعية، وهذه النقطة ـ خاصّة في تربية الفتيات ـ مهمة جداً، عنيت إحلال حالة من التوازن العاطفي في نفسية الفتاة بدل منع العلاقة وتحريمها.

وعلى هذا الأساس، يمكن التخلّي عن استراتيجية العزل وإبعاد الفرد وإقصائه عن الظروف البيئية المؤثرة؛ يقول سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذا اهْتَدَيْتُمْ﴾[1] يعني أنّ تعزيز القدرات الذاتية تجعل الفرد في مأمن من المؤثرات الخارجية السلبية.

ومن الطرق المناسبة ضخّ هذا المنهج في الكتب المدرسية وبخاصّة في كتب التعاليم الدينية، ومن المؤسف أن هذه الكتب حالياً تعاني أولاً من الانفصال إزاء قضايا العصر، إضافة إلى افتقارها إلى الخطاب المناسب، في الوقت الذي يجب أن يكون التفكير الديني تفكيراً حيّاً يرشدنا في كل الظروف نحو الهداية، فالهداية التي لا تعبأ بالزمن ولا تهتم لمتطلّباته ليست بهداية، إضافة إلى أن هذه الكتب لا تتناسب وسعة هذه الشريحة من المخاطبين وخصائصها، حيث لا تأخذ بنظر الاعتبار مرحلة العمر التي ينبغي فيها تعليم التوحيد أو المعاد أو النبوّة، وكيفية طرح هذه المفاهيم.

ولا يعني ذلك أبداً الحطّ من جهود مؤلّفي هذه المناهج المدرسية، بل إنّ المسألة معقّدة للغاية، وتستلزم مضاعفة الجهد في هذا الأمر.

ولذا إذا ما أخذت هذه الخصائص الثلاثة، وهي: الانسجام ومتطلّبات العصر، انتخاب خطاب مناسب، تدوين الكتب الدينية في المناهج المدرسية انطلاقاً من وعي ذهنية المخاطب في ضوء علم النفس، فسنصل إلى نتيجة تكشف عن تفهّم المخاطب، وتأثره بالعملية التربوية، وبالتالي الإحساس بحيوية الدين في حياته.

إن الكتب الدينية يجب أن تكون مثيرة، وتتمتع بالقدرة على الإقناع، وأن تكون متناسبةً وسنّ المراهقين؛ لكي ينظر إليها بوصفها كتب مطالعة، لا كتباً مدرسيةً فقط.

* * *

---

(١) المائدة: ١٠٥

الاحتجاب أم العفاف
قراءة في التصور الإسلامي

أ. حميدة عامري(*)

ترجمة: محمد تقي معدّل وآلاء معدّل

«اللهم إني أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى والعمل بما تحب وترضى»[1]

أرسل الله تعالى الرسل والأنبياء والقادة المصلحين إلى الأمم المختلفة، وبيّن لهم سبل هداية وسعادة البشرية، فكان الإسلام أكملها وأتمّها، فأحكامه القائمة على أساس المعرفة الدقيقة بأبعاد حياة الإنسان المختلفة، تضمن له الفوز بالحياة الكريمة وبلوغ الكمال الحقيقي، وسلامة الروح والبدن.

وقد بُنيت برامج التربية ـ طبق تعاليم الإسلام المقدسة ـ على أساس إحياء جميع النـزعات الفطرية وتوجيه الميول الطبيعية، وأهم أسس تربية الإنسان معرفة نزعاته الفطرية وإشباعها بصورة صحيحة متوازنة.

وهذه التربية المتناسقة مع النظام الحكيم والدقيق لخلقة الإنسان، والمطابقة لقانون الوجود، تجعل منه إنساناً قويماً وراعياً قيّماً، وتهيئ له مُستلزمات سعادته الأبدية.

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2].

إنّ منشأ الميل إلى الجمال كحبّ الأناقة، واللباس الجميل، والكلام الحسن،

(*) باحثة في قضايا المرأة.

(1) الصحيفة الفاطمية، ص٩٦ دعاؤها عليها السلام في يوم الخميس.

(2) الروم: ٣٠.

والزينة واستعمال العطور، والنـزعات الجنسية، منشأها جميعاً الفطرة الإنسانية.

والمهم هو حفظ الحرمات وعدم الخروج عن حدّ الاعتدال فيها، دون التفريط بالميول والنـزعات الفطرية والروحية ووأدها وإماتتها، ولا الإفراط فيها وتجاوز حد الاعتدال في إشباعها، وهذا هو معنى العفاف، أي إنّ العفيف الطاهر هو ذلك الشخص الذي يستطيع السيطرة على شهواته وغرائزه، ويحفظها من الزيغ عن حدود التوازن والاستقامة.

وقد أكّد الدين الإسلامي على العفاف ومنـزلته، حتى قرن إمام المتقين وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وساوى بين منـزلتي العفيف والشهيد في سبيل الله ومقاميهما، قال قال عليه السلام: «ما المجاهد الشهيد في سبيل الله بأعظم أجراً ممن قدر فعفّ، لكاد العفيف أن يكون ملكاً من الملائكة»[1].

ولكن، وللأسف الشديد، نرى - في حين تعرج البشرية إلى آفاق السماء وتتجلى التقنية العلمية والفنية من عقول وتصميم البشر - في مثل هذا الحال أنّ ملائكة العفّة والأخلاق قد رحلت وتلاشت في كثير من المجتمعات، إذ أصبحت المرأة التي هي مظهر العفاف والحياء، ومثال الطهارة والنقاء وأمّاً للبشرية، وتجسيداً لصفات الملائكة على وجه الأرض، وحفظ العلائق الأسرية، أصبحت وسيلةً رخيصة في الشوارع، وسلعة بأيدي الطامعين، يتداولها أصحاب أسواق الأهواء والنـزوات النفسية، تتعرض لمخاطر التيارات المنحرفة السياسية والإعلامية الخبيثة، من جميع الجهات، فسقطت في هاوية الانحطاط، ودفنت كرامتها الإنسانية تحت غبار الغفلة والنسيان.

منذ ذلك الحين، انقلبت معايير الزواج، واستبدلت بالالتفاف والحوْم حول لهيب الشهوة ونيرانها، وتفكّكت النظم الدقيقة التي وضعت خلال القرون المنصرمة من حياة البشرية لإدارة الأسرة وبقائها، وكذلك تقطّعت أعظم الروابط الروحية الإنسانية بين المرأة والرجل، وقلّ اعتبار قيمة المرأة لدى الرجال الذين كانوا قد شيدوا سوراً ملكوتياً للوصول إلى كعبة وجود المرأة، حتى أُبيح كل ما ينطوي تحت

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ٤٧٤.

عنوان: الإساءة والإثم والمعصية والخيانة وضعف الإرادة والاعتداء على المرأة ومقامها الشامخ.

لا شك أنّ احتفاظ الدول الرأسمالية والاستعمارية بالهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية على سائر الدول والمناطق المتخلفة لا تستمر ولن تدوم بدون الهيمنة الثقافية والسيطرة على ثقافة شعوب هذه البلاد وأفكارها وعقائدها، لذا استغل الاستعمار مختلف الوسائل والسبل من كتب دراسية، ومقالات علمية، وأفلام سينمائية، وبرامج إذاعية وتلفزيونية، وأقمار صناعية، وأشرطة فيديوية وغيرها، وبمختلف الصور من أجل الوصول إلى أهدافه الخبيثة متوخياً فصل الناس عامة والأمة الإسلامية خاصة ـ سيما المفكرين الشباب منهم ـ وعزلهم عن تاريخ حضارتهم وإشاعة الفكر الاستعماري فيهم بدلاً من فكرهم الأصيل، والأكثر خطراً من ذلك التركيز على انحطاطهم الذاتي وغرس حب التبعية للأجانب فيهم.

إنّ الحل الوحيد الذي يصون المجتمعات من هذه الأفكار الخبيثة ومن الاضمحلال والسقوط في هاوية الفناء إنّما هو إشاعة ثقافة العفاف الدقيقة وتبيين أبعاده المختلفة في المجتمع، وقد اختير هذا المقال لأداء هذا الغرض.

مفهوم العفاف وتعريفه

العفّة في التعاليم الإسلامية تعني السيطرة على الشهوات ومنعها من تجاوز حدّ الاعتدال.

هذه الكلمة مأخوذة من جذر عففَ بمعنى احترزَ من المحرّمات، وامتنع من القول أو الفعل المذموم[١]، وجميع المشتقات المأخوذة منه تدلّ على هذا المعنى.

فمعنى التعفّف هو: «كفّ النفس عن المحرمات، وعدم الطلب من الناس»[٢].

يقول الراغب الإصفهاني: «العفّة: حصول حالةٍ للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة))[٣].

---

(١) لسان العرب٩: ٢٩٠، أقرب الموارد٢: ٨٠٣، المعجم الوسيط:٦١١، ((كف عما لا يحل ولا تجمل من قول أو فعل)).

(٢) مجمع البحرين، فخر الدين بن محمد الطريحي٢: ٢٠٨.

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن.

إذن، العفّة: ترك الشهوات من كل شيء، وغلب في حفظ الفرج مما لا يحل[١].

وفي القرآن الكريم جاء كذلك بنفس المعنى؛ أي الحالة النفسية التي تردع الشهوة، ويطلق لفظ العفيف في القرآن الكريم على الشخص الذي هو منيع الطبع رادع للنفس[٢].

ويختلف معنى هذا اللفظ باختلاف المصاديق والموارد المختلفة، فمثلاً:

أ: العفّة ـ بالنسبة إلى الفقير ـ تعني القناعة وحفظ النفس وكبحها عن الميول الشهوانية، تحاشياً من الوقوع في المحرمات.

قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً﴾[٣].

ب: العفّة ـ بالنسبة إلى الغني ـ تعني كف النفس وحفظها عن الشهوات التي تحصل للغني نتيجة سعة حاله ووفرة إمكاناته المالية، قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾[٤].

ج: العفّة ـ بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يستطيعون النكاح ـ وهو: كفّ النفس عن الشهوات وحفظها عن التلوّث بالذنوب بالصوم والعبادة وذكر الله بلسانه وقلبه والتفكّر فيما يرضيه، قال تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[٥].

د: العفّة ـ بالنسبة إلى القواعد من النساء ـ تعني حفظ النفس مما يستهويها، كإظهار الزينة والتزين[٦]، قال تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾[٧].

---

(١) المعجم الوسيط: ٦١١.
(٢) قاموس القرآن٥: ١٨ ـ ١٩.
(٣) البقرة: ٢٧٣.
(٤) النساء: ٦.
(٥) النور: ٣٣.
(٦) مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١٨٠ ـ ١٨١.
(٧) النور: ٦٠.

وأمّا في علم الأخلاق: فالعفّة مقابل القوة الشهوانية والنفس البهيمية، أي أنّ القوى الشهوانية كلّما اعتدلت ولم تتجاوز عن حدّها وأطاعت العقل ولم تغرق في الشهوات ولم تخالف أوامر القوة العاقلة أو تخرج عن سلطانها ـ سيما في الموارد الشهوانية ـ يقال لصاحبها حينئذ: عفيف، ويتّصف بصفة العفّة الحميدة[1].

يقول الملاّ أحمد النراقي صاحب كتاب معراج السعادة في تعريفه العفّة: «العفّة عبارة عن طاعة القوة الشهوانية وانقيادها للقوة العاقلة فتتّبع أوامر العقل في مجال الأكل والشرب والنكاح والجماع، وتجنب ما ينهى عنه»[2].

جذور العفاف في الفطرة

حقيقة البشر واحدة ولكن الحياة ذات بعدين، مادي ومعنوي، ولكلّ من هذين البعدين القابلية على التكامل والنمو، ولتكامل أي منهما أو تناقصه تأثير مباشر على الآخر، ورغم انفصال كل من هذين البعدين عن الآخر، ولكن لا ينفك تأثير أحدهما عن صاحبه.

ويؤثر على الحياة الإنسانية أكثر من هذين البعدين (المادي والمعنوي) نوع وكيفية رؤية كلّ فرد إلى نفسه، وإلى العالم الذي يحيط به، وهذه الرؤى والتغييرات لها أثر مباشر على قبض وبسط سعة الحياة المادية والمعنوية للإنسان، ولذا تختلف حياة الإنسان وأهدافه الحالية عن الماضي اختلافاً شاسعاً.

مع ذلك، يجب ألاّ نتصور تغيرُ كلّ شيء مع هذه التغيرات والتحولات بحيث لم تبق هناك نقطة اشتراك، بل هناك نقاط اشتراك عديدة بقيت ثابتة ومهمّة في جميع العصور، كحبّ العدالة، وحبّ النوع البشري، وحبّ الصدق، وتكريم المصلحين الاجتماعيين، ومقاومة الظلم، و... ذلك كلّه يدلّ على أنّ هناك اعتقادات ومفاهيم عامّة مشتركة لدى جميع أفراد البشر وفي جميع العصور؛ وإن تفاوتت المصاديق، وتتسمى هذه الاعتقادات في الأديان السماوية بـ «الفطرة».

---

(١) طهارة الأعراق، ابن مسكويه، ترجمة السيدة مجتهدة أمين: ٣٣.

(٢) معراج السعادة، ملا أحمد النراقي: ١٩٠.

الفطرة أمر جعله الله تعالى في ذات كلّ فرد، بحيث يميل ويرغب إليه كلّ شخص بدون أي اكتساب، والعفاف أحد هذه الاعتقادات التي قلنا: إنها فطرية، حيث تحكم العفّة والتعفّف روح الإنسان منذ بدء خلق البشر وحتى الآن.

طبعاً، يمكن أن تتغير بعض أبعادها كالشكل والمقدار والكيفية في مختلف الأدوار، ولكنها تبدو ظاهرة دائماً.

يذكر القرآن الكريم هذه الخصلة الفطرية في قصّة خلق آدم وحواء، فيقول: ﴿فدلاّهما بغرور فلمّا ذاقا الشجرةَ بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾[1].

كما أُوصي بالعفاف والحياء في الأديان الإلهية الأُخرى كثيراً.

وردَ في رسالة بولس في العهد الجديد ما يلي: «فلتتزين النساء بلباس الحياء والتقوى لا بالشعر والذهب والدرّ والثياب الفاخرة»[2].

واستنتج البعض ـ استناداً إلى التماثيل والرسوم والخطوط التاريخية والآثار الباقية ـ أنّ العلة الأساسية لانتخاب الملابس الحياء وستر العورة، وليس الحرّ والبرد[3].

وكانت النساء الإيرانيات في العصور المختلفة يرتدين الملابس للستر، في عهد الهخامنشيين والأشكانيين والساسانيين.. [4].

كتب فريد وجدي في هذا المجال: عادة احتجاب النساء قديمة جداً، فقد جاء في دائرة معارف «لاروس» ما خلاصته: كان من عادة نساء اليونانيين القدماء أن يحجبن وجوههنّ وأجسامهنّ بطرف مآزرهن إلى الأقدام... وقد ذكر الحجاب بين كلمات قدماء المؤلّفين اليونان، حتى أنّ بنيلوب زوجة الملك عوليس كانت ترتدي الحجاب أيضاً وتظهر محتجبة، كما كان لنساء مدينة ثيب حجابٌ خاص بحيث كنّ

---

(١) الأعراف: ٢٢.

(٢) العهد الجديد: ٣٣٦.

(٣) مجلة ((بيام زن))، مقالة: ((الإنسان، الستر وجذوره التاريخية))، ج١٩: ٦٩.

(٤) ((زن به ظن تاريخ)): ٧١، ١٤١، ١١٥.

يغطين وجوههن بقماش ترك فيه ثقبان أمام العينين كيما يرين بصورة واضحة، وفي إسبرطا كانت الفتيات ترتدي الحجاب بعد الزواج.

وهناك نقوش وآثار باقية تدل على أن المرأة كانت ترتدي حجاباً يغطي رأسها عدا وجهها، ولكنها عندما تذهب إلى السوق تغطي حتى وجهها سواء كانت عذراء أم متزوجة.

ونساء سيبريا وسكان آسيا الصغرى أيضاً، كان لهنّ حجاب، وأما حجاب نساء رومانيا فكان أشدّ التزاماً، لدرجة أن المرأة كانت لا تخرج من دارها إلاّ مخفورةً ملثمة باعتناء زائد، وعليها رداء طويل يلامس الكعبين، وفوق ذلك عباءة لا تسمح برؤية شكل قوامها[1].

هذه الموارد جميعها تشير إلى أنّ الحياء والعفاف خصلة إنسانية يميل إليها البشر بأجمعهم ـ طبقاً للفطرة والخلقة ـ وما زالت القوانين العالمية تؤكد على منع الأعمال المنافية للعفة، وإن كان العمل بها وميزان تطبيقها لا يستوي في جميع المناطق.

إنبات العفاف في ظل الوراثة والتربية

لعاملي التربية والوراثة دور مهم ومؤثّر في تربية السجايا الأخلاقية كالعفّة والسعادة وتوفيق الإنسان، حيث يمكن تربية جيل طاهر وسليم وسعيد باتّباع الأُسس التربوية والتعليمية الصحيحة والمناسبة، لذا وجب على الإنسان أن يولي هذين الموضوعين معرفة واهتماماً كافيين.

«الوراثة هي: انتقال القوى الطبيعية من الموجود الحي إلى الجيل الذي يليه، سواء كانت خاصة بهذا الجيل أو مشتركة بين جميع أفراد هذا النوع أو ببعض أفراده»[2].

وبتعبير آخر: «انتقال الصفات والخصوصيات الجسمية والروحية والحالات

---

(١) دائرة المعارف، فريد وجدي، ج٣: ٢٣٦.

(٢) التربية وطرق التدريس، صالح عبدالعزيز ١: ١٢٤.

والخصوصيات الأخلاقية والعملية من الأب والأم والأجداد إلى الأجيال التالية»[١].

هذه الصفات والخصوصيات تؤثر على الأفراد سلباً وإيجاباً، فصحّة الوالدين وسقمهما، والاختلالات الروحية والعاطفية، والعفّة والدعارة، ومستوى الإدراك والاستيعاب، والثقافة، والإيمان، والعقائد، والصفات، وأخلاق الوالدين تؤثر جميعها على حياة الإنسان.

«وقد أثبت علم نفس الأجنّة أنّ حالة الزوج والزوجة النفسية حين انعقاد النطفة تؤثر في الأولاد؛ فالاضطراب والتشويش والشعور بالاطمئنان والأمن وحتى الإحساس بالذنب والانخداع كلّها عناصر تؤثر في مصير الطفل»[٢].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في بيان هذا الموضوع المهم: «إذا كرم أصل الرجل كرم مغيبه ومحضره»[٣].

ويقول في مكان آخر: «حسن الأخلاق برهان كرم الأعراق»[٤].

كما روي أيضاً عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «الشقي شقي في بطن أمه، والسعيد سعيد في بطن أمه»[٥]. وبناءً على هذا، فإنّ في الاهتمام ببناء وتقوية جسد وروح الوالدين بالتقوى والعفاف وتجنّب المحرمات والمعاصي تأثيراً عميقاً في سعادة الطفل.

ويعتبر الشيخ المرحوم مرتضى الأنصاري رحمه الله أنّ تقدّمه العلمي والمعنوي كان نتيجة جهود والدته واهتمامها، وهكذا يرى علماء وشخصيات آخرون كآية الله المطهري وآية الله البهشتي ـ ممن كان لهم دور مهم في نشر الثقافة والمعارف الإسلامية ـ أنّهم كانوا يحظون بأمهات عفيفات مؤمنات شجاعات طاهرات[٦]، وهذا ما دلّ عليه الحديث النبوي الشريف: «طوبى لمن كانت أُمه عفيفة»[٧].

وأمّا المحيط الذي يلد ويتربى فيه الطفل وينمو في ظلّه فله تأثير كبير في

---

(١) إسلام وتعليم وتربيت، حجتي، سيد محمد باقر ، ج١: ٧٩.

(٢) خانواده وكودكان رفتار، علي قائمي: ١٠ ـ ١٢.

(٣) غرر الحكم١: ٣٢٧.

(٤) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٥) السيوطي، الجامع الصغير ٢: ٣٦.

(٦) المجلة الفصلية ((شوراى فرهنگى اجتماعي زنان))، العدد العاشر: ٤٦.

(٧) المستدرك١٤: ١٥٩.

سعادته أو شقاوته، فإنّ الآباء والأمهات الذين يهيئون الأجواء المساعدة على تربية أولادهم تربيةً صحيحة، ويخاطبونهم بكلام طيّب ويتعاملون معهم بالحسنى، ويطبقون التعاليم التربوية الصالحة والفضائل الأخلاقية الحميدة في تربية أولادهم خطوةً خطوة، يمكنهم تربية أفراد صالحين من جميع الجهات؛ وهم ـ عبر ذلك ـ يؤدّون وظائفهم وواجباتهم تجاه أولادهم ومجتمعهم، ويطيعون الأوامر الإلهية فيهم.

إنّ معظم المشاكل الاجتماعية والانحطاطات الأخلاقية وفساد الشباب إنما يقع بسبب محيط الأسرة، ونتيجة التربية الخاطئة، أو نتيجة عدم مراقبة الآباء أولادهم.

فقد جاء في الحديث المأثور: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»[1].

وبناءً على هذا، فإن الوراثة وتربية الأسرة، هما معاً أساس شخصية الفرد، فيمكنهما أن يجعلاه إنساناً عفيفاً خلوقاً وموفقاً، أو إنساناً فاسداً منحرفاً ومضراً.

سعة العفاف

إنّ دراسة أبعاد العفاف المختلفة ومدى سعته في الشؤون الفردية والاجتماعية تشمل آفاقاً واسعة نستطيع ـ بالاستفادة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة ـ أن نشير إلى الموارد التالية منها:

١ ـ عفّة الفكر:

نور العقل أعظم رأسمال وهبه الله للبشر، فجميع الأعمال والمشاعر والسلوكات وحتى القدرات والإمكانات الذاتية قائمة على أساس الفكر، وكلّ عمل وسلوك ـ سواءً كان حسناً أو سيئاً وكانت نتائجه خيراً أو شراً ـ منشؤه الفكر، بعبارة أخرى: إنّنا نعمل بما نفكّر.

وكلّما ترقّى فكر الإنسان أكثر، ووافق فطرته التي تميل إلى الكمال أكثر وتنـزّه عن الدنس والخبث مضى في طريق الكمال أسرع فأسرع، وكما قال مولى المتقين علي عليه السلام: «من عَقِل عَفّ»[2]، وقال أيضاً في موضع آخر: «يستدلّ على عقل الرجل

---

(١) مسند أحمد بن حنبل٢: ٢٧٥.

(٢) غرر الحكم٢: ٦١١.

بالعفّة والقناعة»[1].

ولذا، كان العقل أحد العوامل المؤثرة في تقويم الأهواء النفسانية وانقياد الغرائز البشرية، إنّه يحدّد حرية الإنسان بموازين دقيقة ومقاييس صحيحة، ويبين له ـ في مسيرة حياته ـ الطريق السوي والسبيل المنحرف المضلّ، ويميز له الحق من الباطل، ويمكن أن يقيس العقل رغبات الإنسان وشهواته ويقوّم أهواءه ويصحّحها، كما يمكنه أن يقود الغرائز ويهديها نحو الخير والصلاح، ويمنعها من الطغيان والتعدّي، فالعقل ـ إذاً ـ هو الدليل الذي يؤدي باتّباعه إلى السعي والعمل على فوز البشرية وفلاحها، يقول الإمام علي عليه السلام في هذا المجال: «فكرك يهديك إلى الرشاد»[2].

فالشريف من كانت أفكاره شريفة، والوضيع المذنب من كانت أفكاره خبيثة وملطّخة.

والخلاصة: نحتاج من أجل بلوغ الحياة السعيدة الكاملة إلى فكر عفيف وعقل صادق وموثوق به.

٢ ـ عفة البصر:

ترجع أهمية هذا الموضوع إلى أنّ البصر بوابة القلب، فما يراه المرء من هذه النافذة قد يوصله إلى رياض السعادة ومواطنها، وقد يؤدّي به إلى هاوية السقوط وحضيضها. إنّ ما يراه البصر يحسّه القلب ويشعر به، فيحلّله ويهيئ الأرضية المناسبة للانفعال به طبقاً للظروف والشروط التي تحيط به، ثمّ يتحرك نحو كسب الحالات وتسخيرها، وهذا صحيح؛ إذ يقال: ما تراه العين يذكره القلب، ولا فرق بين كون هذه النظرة صواباً أو شططاً غير مسموح به.

وبما أنّ الله خالق الإنسان ويعلم جميع صفاته وحالاته وأخلاقياته، وبالتالي يعلم مصلحته وخيره وصلاحه في كل شيء، لذا أوصانا بعفّة النظر، وحذّر الإنسان من النظرة المريبة قائلاً عز من قائل: ﴿قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم... ◆ وقل

(١) المصدر نفسه: ٨٦٣ ((يستدلّ على عقل الرجل بالعفّة والقناعة)).

(٢) محمد تقي فلسفي، جوان: ٣٦٥.

للمؤمنات يغضضن من أبصارهن﴾[١].

تصرّح هذه الآيات بحرمة نظر الرجل الأجنبي للمرأة الأجنبية وبالعكس، فكلمة "يغضوا" مشتقّة من «غَضٍّ» وقد ذكر المفسرون لها معانٍ متعددة منها:

١ ـ غضّ البصر: بمعنى غمْض العين، وعدم النظر، أي إطباق الجفن على الجفن[٢].

٢ ـ عبر عنه البعض بتقليل النظر، وعدم الإمعان في الشيء، أي ينقصوا نظرهم عمّا حرم الله[٣].

الجدير بالذكر أنّ متعلّق الفعل لم يُذكر في هذه الآية، أي لم يذكر الله تعالى ما يلزم غض النظر عنه، ولكن يتبيّن من سياق الآيات ـ خصوصاً الآية ٣١ من سورة النور التي ذكر فيها مسألة الحجاب ـ بوضوح أنّ معنى غض البصر، عدم النظر إلى النساء الأجنبيات.

ولكن الآية لم تذكر بدقّة حدود ومشخّصات النظر، لذا يعتقد البعض حرمة مطلق النظر دون أيّ قيد أو شرط لمنع النظر عموماً، ولذا تشمل كلّ نظرة.

ولكن البعض الآخر يرى عدم وجوب ستر الوجه والكفين؛ لقرينة وجود ((من)) في الآية السالفة والتي تفيد التبعيض، ولقوله تعالى: ﴿إلا ما ظهر منها﴾، لذا لا منع للنظر مطلقاً، وإنما هناك استثناءات، وهي:

١ ـ النظر إلى البنت أو المرأة التي يُقصد الزواج منها، بشرط أن يكون النظر:

أ ـ بدون تلذّذ وشهوة.

ب ـ احتمال الموافقة على الزواج منها.

ج ـ عدم وجود مانع من الزواج، كأن تكون المرأة في عدّة شخص آخر.

د ـ النظر لازدياد معرفته بها، وإلاّ فلا.

هـ ـ الاكتفاء بالنظر بمقدار يؤمّن قصده للتعرف عليها.

و ـ لا يحق للرجل النظر إلى النساء الأجنبيات ليجد من يتزوج منها.

---

(١) النور: ٣٠ و٣١.

(٢) تفسير الميزان١٥: ١٠، روض الجنان ١٤: ١٢٢.

(٣) مجمع البحرين ٤: ٢١٨، تفسير نمونة، بالفارسية ١٤: ٤٣٦.

٢ ـ النظر إلى نساء أهل الكتاب وأهل الذمّة والكفار جائز، بشرط:

أ ـ ألاّ يكون بقصد التلذذ والشهوة.

ب ـ ألاّ يخشى منه خطر ارتكاب الذنب والحرام.

ج ـ اختصاص جواز النظر إلى ما يظهر عادةً للآخرين.

٣ ـ يمكن للطبيب أو الممرّض النظر إلى المرأة الأجنبية أو لمس بدنها ـ بقدر الضرورة ـ بشرط:

أ ـ إذا انحصرت الطبابة بالرجل فقط.

ب ـ إذا كان النظر أو اللّمس ضرورياً لتشخيص المرض.

ج ـ يجب الاكتفاء بمقدار الضرورة إذا كان جائزاً.

٤ ـ يشمل الحكم أعلاه ـ أي جواز النظر ـ نجاة الغريق وإطفاء الحريق والسوانح الأُخرى.

٥ ـ يجوز النظر إلى الأطفال الذين لم يبلغوا بعدُ العمر المتعارف إذا لم يكن بريبة[1].

وأمّا ثاني التعاليم التي وردت في هذه الآيات فهو: حفظ الفروج ﴿... ويحفظوا فروجهم ...﴾، ﴿... ويحفظن فروجهنّ...﴾، ويراد منها سترها عن الأجانب، وليس بمعنى حفظها من الزنا واللواط؛ يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال: «كل آية في القرآن فيها ذكر الفروج نهي عن الزنا، إلاّ هذه الآية فإنها من النظر».

وعبارة: ﴿... ذلك ازكى لهم... ﴾ التي وردت في الآية السالفة، تشير إلى التوصية بالعفاف ولزوم غض النظر وامتناع المرأة من التبرّج، ذلك كلّه من أجل تطهير الروح والنفس من الذنب والدنس والانحطاط الأخلاقي في الأُسرة والمجتمع، وهذا يرتبط أيضاً بسعادة كلّ من الرجل والمرأة والأجيال الإنسانية جمعاء.

إنّ النظر شرارة تشتعل منها نار الشهوة: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب شهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة»[2]، و«النظر سهم مسموم من سهام إبليس، وكم من

---

(١) تحرير الوسيلة٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

(٢) وسائل الشيعة٧: ١٣٩.

نظرة أورثت حسرة طويلة))[١].

إن الذين لا يغضّون أبصارهم يتعبون ويجهدون أرواحهم وأنفسهم أكثر من الآخرين، كما يعرّضون أنفسهم للإصابة بالقلق والاضطراب، وثورة الانفعالات وهيجانها، وهذه الطعمة الملوثة بالأهواء الشيطانية توقعهم وغيرهم في وحل الفضيحة، ولهذا كان الأئمة عليهم السلام يحدّثون أتباعهم في مدح من يغضّ بصره، ويحذرونهم من عاقبة الوقوع في دوامة النظر المريب بأنّ لهم عذاباً شديداً.

يصرّح الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال قائلاً: «من نظر إلى امرأة فرفع بصره إلى السماء أو غضّ بصره لم يرتد إليه بصره حتى يزوّجه الله من الحور العين»[٢].

ويقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «ما من مسلم ينظر إلى المرأة أوّل رمقة ثم يغضّ بصره إلاّ أحدث الله له عبادة يجد حلاوتها في قلبه»[٣].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: «من ملأ عينه حراماً ملأ الله عينه يوم القيامة من النار، إلاّ أن يتوب ويرجع»[٤].

٣. عفّة المعاشرة:

من الواضح أنّ نشاطات النساء الاجتماعية وحضورهنّ في مختلف الميادين سيكون باعثاً على خلق أرضية تعامل وارتباط أكثر بين المرأة والرجل، وإثر الحضور الاجتماعي للمرأة تبرز كثير من الاستعدادات والقابليات، كما تتحقّق كثير من الأمور في مجالات كثيرة ومختلفة، كالتعلّم والتعليم، والتقدم والتنمية التكنولوجية، وارتفاع مستوى الفهم السياسي، ومعرفة التحولات الاجتماعية.

كما يتحقّق أداء الوظيفة الشرعية إثر النشاطات الاجتماعية، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا فمن محفّزات الدعوة إلى مشاركتها الاجتماعية رفع مستواها

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٩.

(٣) نهج الفصاحة: ٥٥١.

(٤) وسائل الشيعة٧: ١٤٢.

العلمي والمعنوي والاجتماعي، ولا يمكن تحقيق هذا الدور المهم إلاّ بحضورهن الفعلي، وإلا سيكون عسير المنال.

من جهة أخرى، تمتاز شريعة الإسلام والسنّة النبوية الشريفة بكونها سهلة يسيرة سمحة، يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يريد الله بكم اليسرَ ولا يريد بكم العسر﴾[1]، ولو فرضنا أن المرأة أدّت ما يلزمها من تكاليف وواجبات عن طريق محارمها وبقيت هي في البيت تؤدّي شؤون منـزلها، وتهتم بتربية الأطفال وإنجابهم وإرضاعهم، فسوف لا تخلو حياة الجميع من الحرج والصعوبة.

لقد كانت النساء في عصر الرسالة الأول يسألنَ رسول الله ﷺ ما لديهنّ من أسئلة، ولم يمنعهنّ رسول الله قط، ويبدو من آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة وسيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام أنّ النساء كنَّ يعاشرن ويتحدثنَ مع رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، وكان هذا أمراً عادياً وطبيعياً.

وقد ذكر القرآن الكريم مسألة بيعة النساء، وهي إحدى أبرز نماذج مشاركة المرأة سياسياً واجتماعياً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]. وقد بايعت النساء النبي الأكرم ﷺ في أكثر من موضع، عند اعتناقهنّ الإسلام، وعند مبايعته ﷺ رئيساً للدولة الإسلامية.

وفي موقع آخر، يؤكّد القرآن ـ صراحةً ـ مالكية النساء والرجال، كل حسب كسبه، قال تعالى: ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[3]، وهذا يدلّ على أنّ الله لا يخصّ الرجال بالملكية والكسب والعمل الاقتصادي، وإنما يرى للنساء في ذلك نصيباً أيضاً.

ونجد مثل هذا التعامل بوضوح في القرآن الكريم، ففي سورة القصص ـ مثلاً

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الممتحنة: ١٢.

(٣) النساء: ٣٢.

- يتحدث عن رعي بنات شعيب عليه السلام الأغنام: ﴿ولمّا ورد ماءَ مديَن وجَد عليه أُمة من الناس يسقون ووجد من دونهم إمرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير﴾(١).

ولا يخفى على أحد دور النساء الهام في صدر الإسلام وما بعده، ومشاركتهنّ في ميادين الحروب، كتحضير الطعام، ومداواة المجروحين، بل وحمل السلاح، ومجابهة العدو أحياناً، وهذا كلّه يدلّ على حضور المرأة المؤثر، وهو أمر بمنتهى الوضوح، بحيث خصّصت له أبواب في كتب الحديث والسيرة، وهناك باب في صحيح البخاري وصحيح مسلم باسم: غزوة النساء مع الرجال.

إذن، فمن وجهة نظر الإسلام يجوز للمرأة المشاركة الاجتماعية والتعامل مع الآخرين في المجالات السالفة، لكن لهذه الروابط والعلاقات آداب وضوابط، سميناها: عفّة الروابط الاجتماعية أو عفّة المعاشرة، ومن جملة هذه الآداب:

أ ـ الاحتراز من مفاكهة المرأة: وهي عبارة عن التحدّث الذي يمتزجه اللهو والهزل والفتنة، يقول الرسول الأكرمﷺ: «من فاكه امرأةً لا يملكها حبسه الله بكل كلمة كلّمها في الدنيا ألف عام»(٢).

ب ـ الاحتراز من الاختلاء: يقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام نقلاً عن الرسولﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم»(٣)، ويقول الرسول الأكرمﷺ أيضاً: «ألا لا يخلونّ رجل بامرأة إلاّ كان ثالثهما الشيطان»(٤).

ج ـ الاحتراز من المصافحة: يقول الرسول الأعظمﷺ: «من صافح امرأةً تحرم عليه فقد باء بسخطٍ من الله عزوجل»(٥)، ويقولﷺ أيضاً في مكان آخر: «من صافح امرأةً تحرم عليه يقاد يوم القيامة بالأغلال ويلقى في جهنم».

---

(١) القصص: ٢٣.

(٢) وسائل اشيعة١٤: ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٤.

(٤) كلمة الرسول: ٤١٣.

(٥) وسائل الشيعة١٤: ١٤٢.

د ـ عدم استعمال العطور: يقول رسول الله ﷺ: «أيّ امرأة تطيّبت وخرجت من بيتها فهي تُلعن حتى ترجع إلى بيتها ما رجعت»[١].

ويقول في مكان آخر: «إذا تطيّبت المرأة لغير زوجها فإنّما هو نار وشنار»[٢].

٤ . العفّة في الزينة:

أحد ميول البشر الفطرية ميله إلى الجمال، وتلذّذه بالمناظر الجميلة مخامرٌ لذاته ورشح من فطرته، قال تعالى: ﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده﴾[٣].

يقول العلاّمة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «يشير الله عزوجل في هذه الآية إلى الزينة التي خلقها لعباده، يبيّن الزينة التي أوجدها في فطرتهم وألهمهم استعمالها، ومن الواضح أنّ الفطرة لا تلهم شيئاً إلاّ وكان وجود وبقاء البشر منوطاً به ومحتاجاً إليه»[٤].

ومن البيّن ـ أيضاً ـ أنّ معرفة الأشياء الجميلة ودَرك الجمال الطبيعي ليس فقط يحتاج إلى الحسّ الفطري وحب الجمال، وإنّما يجب صقل وتنمية هذه القدرة الطبيعية على ضوء خطّة تربوية صحيحة.

ويمكن للتربية الصحيحة أن تكشف القابليات وتُخرجها من القوّة إلى الفعل، وكلّما ارتفع مستوى العلم والثقافة في بلدٍ ما أكثر وبرزت عواطف الناس أكثر، عُرف الجمال أكثر؛ إذ قد اتجهت أنظار الشعوب والمجتمعات الراقية في العصر الحاضر وفي كل الطبقات الاجتماعية.. اتجهت نحو الجمال في شتى اتجاهاته ومجالاته، وأظهر الناس حبهم وتعلّقهم به، مما أدّى إلى تزايد هذا الشعور والإحساس يوماً بعد يوم.

إنّ الشريعة الإسلامية المقدّسة التي لها منهاج شامل لإسعاد البشر قد اهتمت بهذا الموضوع اهتماماً خاصاً، وإلى جانب اهتمامها بتربية حسّ الحب والجمال لدى الإنسان أوصت أتباعها بالاستفادة منه، وبإسنادها لهذه القوة وهذا الحسّ تلبّي

(١) بحار الأنوار١٠٣: ٢٤٧.
(٢) نهج الفصاحة: ٣٦.
(٣) الأعراف: ٣٢.
(٤) تفسير الميزان٨: ٨١.

إحدى رغبات البشر الطبيعية واحتياجاتهم.

وقد وردت أحاديث وروايات كثيرة في المصادر الإسلامية حول أهمية الجمال في الإنسان، فقد قال رسول الله ﷺ في هذا المجال: «عليكم بالوجوه الملاح والحدق السود»[١]، ويقول الإمام علي عليه السلام: «حسن وجه المؤمن حسن عناية الله به»[٢].

إذن، فارتداء الثياب الجميلة، والسواك، وتمشيط الشعر وتدهينه بالزيت، والتطيب، ولبس الخاتم الثمين، وتزيين أنفسنا عند العبادة، ومعاشرة الناس في المسجد أو في محيط الأُسرة والمجتمع من المستحبات المؤكّدة، وجزء من برامج المسلمين اليومية، وقد ورد هذا في آيات القرآن الكريم: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كلّ مسجد﴾[٣]، وقال سبحانه: ﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق﴾[٤]، وأمّا كلمة «زينتكم» والموارد التي تشملها فقد جاءت بمعان متعدّدة في كتب التفاسير، ويعتقد البعض أنّها جاءت بشكل مطلق، لذا فهي تشمل الزينة الجسدية والمعنوية[٥].

يقول العلامة الطباطبائي حول إباحة هذه الزينة: «إنّ ذكر كلمة الطيّبات من الرزق وعطفها على الزينة، وجعل هذا العطف في سياق الاستفهام الإنكاري دليل على: أنّ الزينة والرزق الطيب مباحان من قبل الشرع والعقل والفطرة»[٦].

وممّا يروى أنّ الإمام الحسن المجتبى عليه السلام كان يرتدي أفخر ثيابه للصلاة، ويقول في جواب سائليه: «إنّ الله جميل ويحبّ الجمال فأتجمل لربي»[٧].

قال عبّاد بن كثير ـ وكان يتظاهر بالزهد ـ معترضاً على الإمام الصادق لارتدائه ثياباً وملابس أنيقة: يا أبا عبدالله أنت من أهل بيت النبوة، وأبـوك علي عليه السلام كان يرتدي ثياباً خشنة زهيدة الثمن، فما هذه الملابس الفاخرة التي ترتديها؟ لماذا لم

---

(١) سفينة البحار: ٥٤٦.
(٢) غرر الحكم: ٣٧٩.
(٣) الأعراف: ٣١.
(٤) الأعراف: ٣٢.
(٥) تفسير نمونه٦: ١٤٨.
(٦) تفسير الميزان ٨: ٨٢.
(٧) تفسير مجمع البيان ٢: ١٢.

تكتف بالملابس العادية؟ فأجابه الإمام عليه السلام: «ويحك يا عبّاد، ما هذا الاعتراض؟! إذا أنعم الله على عبده، يحبّ أن يرى نعمته باديةً عليه»[1].

إذن، فالله لا ينهى عن الزينة لذاتها، بل نهى عن التبرّج بقوله تعالى: ﴿ولا تبرّجن تبرج الجاهلية الأُولى﴾[2]، كما نهى عن إظهار الزينة في المحافل الاجتماعية والأماكن التي يتواجد فيها النساء والرجال معاً، ﴿ولا يبدين زينتهن﴾[3].

وبناءً على هذا فإنّ الاستفادة من الزينة مباح من الناحية الشرعية، بل هي إرضاء للرغبة النفسية في التزيين، وهي إحدى الميول الفطرية التي تنمّي الذوق والفن، وتساعد على تنامي الأحاسيس وازدهارها، وتقود الإنسان إلى التسامي الروحي والتقدّم العاطفي.

ولكن يجب الانتباه إلى عدم الإفراط وتجاوز حدّ الاعتدال في الزينة، فإنّ الإفراط فيها يؤدّي إلى نتائج محذورة، وإذا تجاوزت هذه الغريزة حدّها الشرعي فإنها تخدع الإنسان، وتضرّ به وتنكّد حياته، وتضيق عليه دنياه، وتجعله أسيراً بيد الشيطان.

يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا المجال: «فقلّما ظهر فساد في البر والبحر وتنازع يفضي إلى الحروب المبيدة للنسل المخربة للمعمورة إلاّ عن إتراف الناس وإسرافهم في أمر الزينة أو الرزق، وهو الإنسان إذا جاوز حدّ الاعتدال، وتعدّى ما خطّ له من وسط الجادة، ذهب لوجهه لا يقف على حدّ ولا يلوي على شيء، فمن الحري ألاّ يرفع عنه سوط التربية ويذكر حتى بأوضح ما يقضي به عقله»[4].

يقول الإمام الصادق عليه السلام: «نهى النبي أن تتزين المرأة لغير زوجها، فإن فعلت كان حقاً على الله أن يحرقها بالنار»[5].

٥ . العفّة في الكلام:

إنّ سعة نشاطات النساء اليوم تبيّن أهمية بحثنا في هذا الموضوع، فالأحكام

---

(١) وسائل الشيعة ٣، أبواب اللبس، باب ٧.

(٢) الأحزاب: ٣٤.

(٣) النور: ٣٢.

(٤) تفسير الميزان ٨: ٨٢.

(٥) وسائل الشيعة ٧: ١٥٤، وبحار الأنوار١٠٣: ٢٤٣.

التي استخرجناها من المصادر الإسلامية، كلّها تبين اهتمام الإسلام الدقيق بسلامة الفرد والمجتمع، فقد أمرنا القرآن الكريم ألاّ يكون كلامنا مع الأجنبي رقيقاً وجذاباً لئلا يطمع فينا الذين في قلوبهم مرض، يقول تعالى: ﴿فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلنَ قولاً معروفاً﴾[١].

وتشير جملة: ﴿فلا تخضعن بالقول﴾ إلى كيفية التكلّم مع الأجنبي، أي أن يكون الكلام جاداً وعادياً.

وأمّا جملة: ﴿قلن قولاً معروفاً﴾ فإنّها تشير إلى محتوى الكلام، أي يجب أن يكون بشكل لائق يرضي الله ورسوله ﷺ مقروناً بالحق والعدل، ولا شكّ أنّ لفظ: ﴿قولاً معروفاً﴾ ذو معنى واسع ينفي كلّ كلام باطل وعبث مأثوم عليه ومخالف للحق[٢].

إذن، فكلّ كلام يقترن بخضوع ومَيَعان، وبحركات أو تغيير صوت ـ بحيث يطمع الذين في قلوبهم مرض ويستميلهم إلى اقتراف الإثم ـ باطل من وجهة نظر القرآن الكريم، ومردود قطعاً.

٦ ـ العفّة في الستر والحجاب:

الستر أحد أوسع الموضوعات المطروحة في العصر الحاضر حول المرأة والحياة الاجتماعية، فقد كتبت حوله بحوث كثيرة موافقة ومخالفة في الشرق والغرب، إذ طرح مخالفو الستر والحجاب شبهات كثيرة ليصدّوا بها تأثير مبلّغي أنصاره المتدينين، وبالتالي يتاح لهم الاعتداء على عفّة النساء.

ومن جملة هذه الشبهات: أنّ الحجاب مانع دون العمل، وهو قيد يحدّ من الحرية، وأنّه دليل على التخلف، و... و...

وقد ألقوا هذه الشبهات في أذهان النساء، وطلبوا منهنّ مقاومة هذه الأعراف والأحكام الفقهية والفرائض والسنن الإلهية.

إنّ مسألة الستر وحفظ العفّة من الدنس لا يختصّ بها الدين الإسلامي، كما لا تتعلّق بالأديان الأخرى فقط، بل اهتمت بها المجتمعات البدائية البعيدة عن التمدن

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) تفسير نمونه١٧: ٢٨٩.

والثقافة والدين بدافعٍ من الفطرة.

فقد جاء: «إنّ نساء التتر لا مثيل لهنّ في العفّة والوقار وأداء مسؤوليتهن تجاه أزواجهن، مما يستدعي الثناء عليهن، إن تدنيس العفّة الاجتماعية وهتك النواميس إثم عظيم. وقد جاء في قانون «ياسا» المغولي: إنّ الإعدام جزاء هتك النواميس والزنا وإزالة البكارة»[1].

وكتب ويل ديورانت: «في بريطانيا القديمة كان الآباء الأثرياء يحبسون بناتهم الشابات حوالي خمس سنوات (مدة فوران الشباب وهيجانات الجنس الخطيرة)، ويجعلون النساء المسنّات العفيفات حارسات عليهن، ولا يحق لهؤلاء الفتيات الخروج من مقصوراتهن ولا لأحد رؤيتهن إلاّ الأقارب والمعارف، وبعض قبائل جزيرة برونئو كانوا يعملون ما يشابه ذلك أيضاً»[2].

والدليل على فطرية العفّة قصّة آدم وحواء وأكلهما من الشجرة المنهي عن الأكل منها التي ذكرناها سالفاً.

إذن، فمسألة الحجاب والعفاف كانت موجودةً منذ القدم في جميع المجتمعات والأمم وبصور مختلفة، ولكن أصبحت هذه المسألة في الشريعة الإسلامية فريضة وحكماً شرعياً، وقد ذكره الله العزيز في عدة آيات من القرآن الكريم، وبيّن أهميته وقيمته وهدفه وفائدته.

ذكر الله الستر في القرآن، وبيّن أهدافه، فهو كساء يكسو الأعضاء، ويستر العورة، ويحفظ البدن، وزينة، ووسيلة تصون حرمة المرأة وشخصيتها، وتحول دون أذية الآخرين والفاسدين.

قال تعالى: ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً﴾[3].

وجملة: ﴿يواري سوءاتكم﴾ صفة للباس، تدلّ على أنه ستر واجب لا يُستغنى عنه، وهو غطاء عضو خلْعه عنه عمل قبيح وفضيحة للإنسان[4]. وكلمة ريش عربية تعني: «ما يغطّي أبدان الطيور، ولأنّ ريش الطيور مختلف الألوان وجميل غالباً، فقد

---

(١) زن در عصر مغول (بالفارسية).

(٢) تاريخ تمدن (بالفارسية)١: ٧٢.

(٣) الأعراف: ٢٦.

(٤) تفسير الميزان ٨: ٦٩.

تضمّن فيه مفهوم الزينة»[1].

لذا فإنّ الهدف من اللباس ـ في هذه الآية الكريمة ـ لا يعني تغطية الجسد وستر قبائحه فحسب، بل اللباس زينة وجمال للبدن، قال تعالى: ﴿يا ايها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن، ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين...﴾[2].

فعندما تخرج المرأة من بيتها وقورةً ترعى جانب العفّة والطهارة فلا يجرؤ الفاسدون والمتحرّشون على التعرض لها، وأما الذين في قلوبهم مرض، ويبحثون عن صيد يصطادونه، فلا حول ولا قوة لهم إلاّ أن يغضّوا النظر ويبعدوا فكرة استغلال النساء عن مخيلتهم.

إن الرجل والمرأة متساويان من ناحية الأصول العامّة، أما من حيث الخصال الطبيعية الخاصة بالمرأة، كالرقة واللطافة والجذابية، فلا شكّ أن هناك اختلافاً شاسعاً بينها وبين الرجل، وقد وردت في هذا المجال روايات، منها: ((المرأة ريحانة))[3]، فالمرأة لطيفة كالزهرة أو الريحانة، إن أهملت من قبل زرّاعها فلا يؤمن عليها ـ من نظر أو أيدي العابثين ـ من أن تقطف.

وقد شبّه القرآن الكريم النساء النموذجيات في الجنة باللؤلؤ المكنون، فقال عزّ من قائل: ﴿كأمثال اللؤلؤ المكنون﴾[4]، أو بالمجوهرات الأصيلة كالياقوت والمرجان؛ إذ يحتفظ بها الصاغة وبائعو المجوهرات داخل قماش مخصوص ليبعدوها عن متناول الأيدي العابثة، ولكي تمتاز عن المجوهرات الصناعية فيزيدها قدراً وقيمة.

وقد قرّر قانون الخلقة الإلهي وجوب الستر ليصون هذه الجوهرة اللطيفة من عبث أيدي العابثين وأحاطها بستر ليحفظها مطمئنة.

ثمرات العفاف ونتائجه

١ . تماسك الأسرة وتلاحمها:

الأسرة أصغر بناء اجتماعي في المجتمع وأهمّه، وهي مركز ثقل المحبة

---

(١) تفسير نمونة٦: ١٣١.

(٢) الأحزاب: ٥٩.

(٣) وسائل الشيعة٢٠: ١٦٨.

(٤) الواقعة: ٢٣.

والأمل وتحقيق الأماني والآمال الحلوة الجميلة للبنين والبنات، وكلما كان ارتباط الزوجين أقوى وأعمق كان انسجام الأسرة وتماسكها أقوى وأحكم.

بإشاعة العفّة والحجاب في المجتمع تنحصر الروابط والعلاقات الجنسية في إطار الأسرة وحدودها، وعندها تراعى حرمة كلّ من المرأة والرجل، سيما خارج المنـزل، وبالتالي سيرغب الشباب في تشكيل الأسرة وبنائها، وستكون هذه الأسر أحكم بناء وأكثر ثباتاً.

وأمّا إذا ساد التبرّج وكشف محاسن المرأة وزينتها في المجتمع، فسوف تضعف وتتفكّك العلاقات الزوجية بين المرأة والرجل، وتأخذ الحريات السلبية طريقها بازدياد، وتتزايد الأفكار المنحرفة شيوعاً وضراوة، وبالتالي ستؤول العلاقات الأُسرية الحميمة إلى البرود والجمود، وتحلّ النفرة والبغضاء مكان المحبّة والمودّة، وعندها يتهاوى ويتداعى أول وأهم مركز للتربية وغرس المحبة والعاطفة والاستقامة في الأطفال، وبالتالي ستزداد نسب الطلاق والفواحش.

لاشك أنّ بناء الأسرة سيزداد تماسكاً وازدهاراً وتسامياً نتيجة الدفاع عن حرمة الحجاب والعفاف، كالمصباح يضيء عندما تكون أجزاؤه سالمة، وبعكس ذلك سيؤول الوضع إلى الظلام وقد يتسبب من جرّاء ذلك الحريق أيضاً.

ومثل المرأة والرجل في الأسرة كسلكي كهرباء، سالب وموجب. إن تعاونا فيما بينهما ونسقا أمرهما أضاءا مصباح الأسرة، فيجب أن يجعلا العفاف والثقة المتبادلة ركناً أساسياً في هذا الاقتران، وإلاّ فسيتضاءل نور هذا المصباح ويلتهب بنار الشهوة والأهواء، ويستحيل إلى دخان ورماد.

٢ . السكينة الروحية:

إنّ الحجاب حصن يحول غالباً دون ثورة الجنس وهيجانه، وعدم استقرار الروح، وانعدام الحدود وذوبان الحرمات بين المرأة والرجل، وإشاعة العلاقات المنحرفة الخاوية وترويجها، وتزايد الميوعة والتحلّل الأخلاقي.

وبدون الحجاب تتحوّل الجاذبة الجنسية وطلب الشهوة إلى عطش روحي لا يمكن إشباعه، وبما أنّ إشباع الغريزة في جميع الموارد غير ممكن، ويقترن دائماً بالشعور بنوع من الحرمان، لذا سيسبب اختلالات روحية وتزلزلاً عاطفياً في أعماق الفرد.

وقد حرص الإسلام على توجيه هذه الثورات العاطفية والهيجانات الجنسية وتحديدها عن طريق غض البصر، وعدم الخضوع بالقول، وفرض الحجاب، ورعاية العفاف، وبهذا أهدى للفرد استقراره الروحي وهدوءه النفسي.

٣. سلامة المجتمع:

إنّ تواجد النساء والرجال النافع في المجتمع ـ دون إثارة جنسية ـ يجعله محكم البناء راسخ الأسس، وإنّ مراعاة العفّة في محيط الدراسة والعمل والإدارة والسوق و... يوفر الأرضية المناسبة لسلامة المجتمع وتقدّمه ورقيّه، أمّا إذا لم يرع العفاف ولم تحفظ الحرمات وشاع الفساد في المجتمع فقد توفرت دواعي سقوطه وفنائه.

يقول منتسكيو في هذا المجال: «انتفاء العفّة في الحركة الديمقراطية يسبب أعظم المصائب والمفاسد بحيث ينهدم أساس الحكومة»[١].

وقد أثبت التاريخ البشري سواء في المجتمع الإسلامي أو في المجتمعات اللاإسلامية هذا الأمر بوضوح، فقد اعترف المارشال بتن القائد العسكري الفرنسي في خطابه قائلاً: «من أهم أسباب اندحار فرنسا في الحرب أمام ألمانيا الغرق في دوامة الشهوات والابتلاء بالكسل والإباحية»[٢].

وأشار إلى ذلك الدكتور غوستاف لوبون العالم الفرنسي الشهير حول هزيمة المسلمين في الأندلس، قائلاً: «حكم المسلمون في إسبانيا حوالي ٨٠٠ عام، فكانت طوال هذه الفترة مهداً للعلم والمدنية، إلى أن قام الأعداء بنشر الفساد وترويج المشروبات الكحولية وإشاعة الإباحية، وعندها انتصروا على الدولة الإسلامية، وأجبروا المسلمين ـ بالقوة ـ على اعتناق الدين المسيحي، ثم أقاموا محاكم تفتيش العقائد، وأمروا بحرق معتنقي الدين المسيحي الجدد بحجّة أنهم لم يعتنقوا الدين المسيحي حقيقةً، وأجبروا الباقين على الهجرة من تلك البلاد»[٣].

وينقل لنا القرآن الكريم ما جرى على كثير من الأُمم التي فسدت فهلكت، ففي

---

(١) منتسكيو، روح القوانين: ١٠٧.

(٢) راجع: لماذا انهزمت فرنسا ـ اندريه موروا.

(٣) مدنية الإسلام والعرب: ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

سورة العنكبوت يذكر لنا هلاك قوم لوط وقوم عاد وقوم ثمود وفرعون وهامان وقارون، فقال عز من قائل: ﴿فكلاً أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[1]. هذه هي نتيجة المجتمعات المنحرفة الغارقة في دوّامة الفساد.

٤ . حفظ الجمال والنضارة:

نظراً للهدوء الروحي الذي تحظى به المرأة عند مراعاتها العفّة والحجاب فسيكون جمالها أكثر بهاء وطراوتها أكثر بقاء، يقول الإمام الصادق عليه السلام: «حجاب المرأة أنعم لحالها وجمالها»[2].

أمّا استعمال مواد التجميل والماكياج الحديثة، فنظراً لعدم الاطلاع على نوع وكيفية ومواد صنعها، ففي كثير من الموارد تضرّ بصحة الجلد والشعر وسائر الأعضاء، وتسبب مشاكل عديدة للنساء.

٥ . تركيز الحواس:

إنّ رعاية العفّة والحجاب يوجّه امتيازات المرأة من الزينة والجمال الظاهريين إلى وجهة صحيحة، ويقلّل من انحراف الفكر والذهن المتأثّر بوسوسة الشيطان، وبالتالي تتجه الحواس والفكر معاً إلى قيمها الحقيقة في طلب الكمال، ويتّخذ الفرد طريقه ـ بحرية ـ إلى نيل العلم والفنّ والأدب والأخلاق، فتزدهر الاستعدادات والإبداعات، ويتاح المجال له كي يفكّر بشكل صحيح ويخطّط لمصيره ومصير أسرته ومجتمعه، وبالتالي، فالمجتمع الذي يعيش أفراده بهذا النمط من الحياة سيتسلق سلم المدنية والرقي بسرعة.

٦ . الصحة والسلامة البدنية:

إنّ العفاف لينفي أرضية الفساد والانحراف اللذين يوجدان ويسببان نمو وانتشار الكثير من الأمراض والأخطار الجسمية، وبالتالي يؤدّي ـ العفاف ـ دوره في

---

(١) العنكبوت: ٤٠.

(٢) المستدرك، باب النكاح، ج٥: ٦٩.

سلامة أفراد المجتمع الجسمية.

وبعكسه الانحرافات الجنسية، فهي تسبّب استفحال الكثير من الأمراض الجلدية والتناسلية كالسفلس والإيدز و... فقد اكتشف مرض الإيدز ـ لأول مرة ـ عام ١٩٨١م عند ممارسي اللواط، وأعلن بعد ١٣ عاماً أنّه أصبح مرضاً شائعاً في جميع نقاط العالم، وفي تزايد وانتشار مستمرين لحظة بعد لحظة.

وقد نشرت منظمة الصحّة العالمية في كانون الأول عام ٢٠٠٠م تقريراً، ذكرت فيه: أنّ هناك ٣٦،١ مليون امرأة ورجل وطفل يحملون فيروس الإيدز، ومنذ نهاية عام ٢٠٠٠م ولحدّ الآن توفي حوالي ٢١٨ مليون شخص إثر إصابتهم بهذا المرض[1].

ومن أهم طرق انتقال هذا المرض العلاقات الجنسية اللامشروعة، وأفضل طريق للحدّ من هذا المرض وتقليله والوقاية منه هو مراعاة العلاقات الجنسية ورعاية أحكام وتعاليم الإسلام.

والملفت للنظر والباعث على التفاؤل ما حدث في المؤتمر الدولي للطب في طهران، وقد شارك فيه ما يقرب من ٢٠٠ متخصّص من ٦٠ دولة، إذ سأل أحد الحاضرين قائلاً: ماذا يجب علينا أن نفعل للوقاية من الأمراض التناسلية الجنسية؟ فأجابته الدكتورة ((M.O.D-UNCAN)) ـ بعد أن بدا عليها التأثر والانفعال ـ صارخة: ((إطاعة وتطبيق قوانين الإسلام))[2].

٧ـ طهارة الأرحام ونقاوة الجيل الإنساني:

إنّ الالتزام بالعفاف ورعايته يجعل الأرحام طاهرةً والأجيال معلومة الأصل.

يجب أن يحسّ الطفل بأنّ له قيّماً وحامياً، وأنّ له شخصية وعزّة وكرامة، وأنّه ليس موجوداً مهملاً لا قيّم له، أو أنّه جاء نتيجة حبّ آثم ولّذة دنسة آنيّة.

لقد أعارت تعاليم الإسلام السامية أهمية كبيرة للحفاظ على طهارة الرحم ودوره في سلامة الفرد والأسرة والمجتمع، حتى عدّت الأصلاب الطاهرة والأرحام

---

(١) صحيفة آفتاب الإيرانية، العدد: ٤٠٤.

(٢) صحيفة جمهوري اسلامي الإيرانية، العدد: ٢٠٦٣، بتاريخ ٢١/٤/١٣٨٠هـ.ش.

المطهرة مسألتين أساسيتين في التأثير على مسيرة الإنسان والمجتمع، وأعظم أفراد البشرية هم ممن ترعرع في أحضان عفيفة.

وهناك مفاسد كثيرة تحدث بسبب إيجاد طفل غير شرعي، من أهمّها عدم تقبّل مسؤولية تربيته، وإذا فرضنا أنّه تقبل قيمومته فإنّ القيّم لا يحسّ بتعلّق الطفل به، وبعبارة أخرى: إنّ حب الذات يجعل الإنسان متعلّقاً بالمسائل التي تعنيه وكذلك بذويه أكثر، فعند علمه أن الطفل ولده تثار أحساسيسه وحبّه وعاطفته نحو ولده بشكل كامل وطبيعي، مما يدفعه للحرص ـ بعزم وتصميم راسخين ـ على حفظه والاهتمام به والسهر على تربيته، أمّا إذا كان الإنجاب عن طريقٍ غير مشروع فسيواجه بعدم قبول مسؤوليته، وخلوّ علاقته به من المحبة والعاطفة، وهذا ما ينتج عنه مفاسد وأضرار واختلالات اجتماعيةكثيرة.

أسباب تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب في المجتمع الإسلامي

إنّ قدر العفاف والحجاب ونتائجهما لا تعرف إلاّ عندما نواجه فقدانهما في مجتمع ما، ولكي نعلم آثار فقدان الحجاب والعفاف في المجتمع علينا أن نراجع المجتمعات التي سبقتنا في هذا المجال، عندها سنعلم ما أصاب المجتمع من تبعات وصدمات ثقافية وصحّية وروحية وأخلاقيّة واقتصادية وسياسية كثيرة باسم التمدّن والحرية.

وإن عدم الاهتمام بالعفاف والحجاب وتطبيقه في المجتمع يهيئ أرضية الانحطاط، وتتبعه آثار فردية واجتماعية مضرة، وبمعرفة العوامل المؤثرة في تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب، يمكننا معرفة السبل التنفيذية المساعدة عليهما، وأدناه بيان تلك العوامل:

١ ـ عدم تبيين الثقافة الإسلامية بالشكل المطلوب: تنامى الإقبال على الدين والتدين وتطبيق تعاليم الإسلام في المجتمع (الإيراني) بعد انتصار الثورة الإسلامية بشكل جيد، فلمّا رأى ساسة الدولة نقاء المجتمع وسلامته تصوروا أن هذه الحالة ستبقى وتستمر، لذا أغفلوا برمجة التثقيف الديني، ومن جملة ذلك الحجاب والعفاف، واهتموا بمسائل أخرى ظنوها أكثر أهمية مما سواها.

٢ ـ إثارة الأعداء للعديد من الأزمات: لقد سببت هذه الأزمات انشغال رجالات الدولة الإسلامية بها، وصرفتهم عن البرمجة الصحيحة، بل وحالت دون إمكان تحقيقها، ومن جملة هذه الأزمات: الحرب (العراقية الإيرانية) العسكرية المفروضة، والأزمات الاقتصادية والسياسية والأمنية، والاضطرابات الاجتماعية، وقد شاهدنا الكثير من مصاديق هذه الأزمات منذ انتصار الثورة الإسلامية وإلى اليوم.

٣ ـ من جملة الأسباب المؤثرة في تضاؤل الاهتمام بالعفاف والحجاب في المجتمع (الإيراني) السياسات الثقافية، فالساحات الثقافية تفتقر إلى أفراد ذوّاقين ومتدينين وملتزمين من ذوي الاختصاص، يستخرجون مسائل الأحكام المناسبة من المصادر الإسلامية الغنية بشكل دقيق وعميق، ويعرضونها بشكل صحيح أيضاً، فمثلاً ـ وللأسف الشديد ـ لم يتغير كتاب المعارف الإسلامية للثانويات والجامعات، منذ سنين عديدة، علماً بأنّ محتويات الكتاب لا تمتلك الذوق المناسب والجاذبية والقدرة على استقطاب اهتمام الشباب، ولا تتلاءم مع روحية شباب اليوم وأذواقهم.

٤ ـ الإفراط في التساهل والتسامح: الأفراد الذين يرون الحجاب قيداً لهم، ومراعاته تحدّ من حرّيتهم المادية الجسدية، ويسعون وراء الراحة والترف، انساقوا ـ بسرعة ـ وراء أفكار وآراء العدو التي روّجها وأشاعها في هذا المجال.

٥ ـ فقدان القدوة والأسوة الثقافية المناسبة: استفاد الأعداء من هذا الفراغ الثقافي، وحاولوا أن يشيعوا الانحطاط الأخلاقي بين الشباب والمراهقين عبر شاعة النماذج المنحطّة، لتغطية بشاعة الأعمال والقضايا غير الأخلاقية.

٦ ـ ارتفاع متوسط أعمار الزواج: بارتفاع متوسّط أعمار الزواج تصعب رعاية الحجاب والعفاف والمحافظة عليهما، فقد سببت بعض المشاكل، كازدياد طلبات أسر البنات التي طلبت يدهن للزواج من الطرف الآخر، وكذلك فقدان أو نقصان الدخل المعيشي، وفقدان العمل، وعدم توفر المسكن المناسب، هذه الأمور كلّها سببت عدم إقبال الشباب على الزواج وتحفّظهم وتخوّفهم منه، وبالتالي الاكتفاء بإرضاء الغريزة بمبالغ يسيرة ـ بطرق غير مشروعة ـ بالقياس إلى تكاليف الزواج.

من جهة أخرى، فإنّ سحر المرأة وجمالها وجذابيتها تغوي وتفتن الجنس الآخر، وإذا لم تُرض غريزتها بالطرق الإلهية المشروعة فسترضيها بالطرق

اللامشروعة الأخرى، ولا شك أنّ ارتفاع مستوى سنّ الزواج يؤثر على هبوط مستوى الحجاب والعفاف، مسبّباً التحلّل والإباحية.

٧ ـ تراجع التأثير الديني وانخفاضه، لعدم تطبيق أحكام الشريعة بأساليب صحيحة، فالإفراط والتفريط في تطبيق الأحكام وإجرائها، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم اتّباع الأساليب الصحيحة المنطقية، وضع بيد الأعداء مستمسكاً وسلاحاً إعلامياً ضد المتدينين، لأن يلقبوهم بالقوى المتشددة مما جعل المتدينين يتراجعون.

٨ ـ المشاكل الروحية الباطنية لدى المرأة وتصوّرات خاطئة لذاتها: إنّ النظرة التي يُنظر بها للمرأة في بعض المجتمعات الإسلامية نظرة غير صحيحة ولا ترضيها، فالمجتمع ـ وللأسف ـ يرى المرأة موجوداً ضعيفاً انفعالياً، ووسيلة لإرضاء الغريزة الجنسية، وغير منتجة اقتصادياً، وغير مفيدة بل وهامشية في الحياة، وهذا التصوّر ينافي ما بيّنه الإسلام عنها، فهي تصير في التاسعة من عمرها عضواً رسمياً في المجتمع، وفيها تبلغ سن التكليف من الناحية الشرعية والعقائدية، ولكن بما أن تربيتها بعيدة عن الأحكام الإلهية فإن ما نتصورهُ وننقله إلى أذهان بناتنا تصور خاطئ، بل نرى ـ أحياناً ـ بعض الشخصيات الثقافية تنظر مع كامل الأسف إلى المرأة نظرةً غير صحيحة.

وهناك أيضاً من ينظر إليها بوصفها وسيلةً لا يمكن وضع برنامج لرقيها وتعاليها، ولذا ومن هذه الرؤية عاد عمل المرأة أصلاً وهدفاً أساسياً، وكأنّ جميع احتياجات المرأة باتت تنحصر في لوازمها المادية فقط[1].

٩ ـ إحدى حراب الأعداء محاولة فصل الشباب عن محيط الأسرة ولا سيما البنات، لأنّ انفصالهن عن الأسرة سيسبّب لهنّ أزمة عاطفية من الصعب إشباعها، ويجعلهنّ معرضات لتلقّي أفكار العدو أكثر فأكثر.

١٠ ـ قام الأعداء باتّباع أساليب لإزالة تأثير الثقافة الدينية بشعارات براقة خادعة، وإضعاف الحسّ العقائدي في الناس، فعمدوا إلى محاولة حذف الدين

---

(١) مقتبس من كتاب فرهنك حجاب (بالفارسية)، بيم ها واميدها: ٤٦ ـ ٤٩.

ومحوه، فعبّروا عن الحجاب والعفاف بأنّه سدّ يحول دون حرية المرأة، ثم قالوا: إنّ الإسلام عائق أساس أمام حريات المرأة التي وهبها الله إياها، أو مانع يحول دون وصولها المراحل الدراسية العليا، أو ممارستها النشاطات الاجتماعية.

ومن أهم ما استطاع العدو أن يشحذ سلاحه فيه نفوذه وتأثيره في تحاليل الشباب الفكرية وما يفكر فيه الآباء، فالكثير من التحاليل تتنافى مع القيم الدينية، وهذا يعني أن الكثير من الأحاسيس والمشاعر والقيم والعقائد الدينية ضعفت وانحلّت إثر دعايات العدو الواسعة، بل وتبدّلت القيم إلى ضدها أحياناً. أمّا الآباء فلم يعيروا ـ ومع الأسف ـ اهتماماً كافياً بتربية أولادهم تربيةً دينية سليمة.

إنّ تأسيس أنواع الفرق والمجاميع المنافية للعفّة وللأخلاق، والتحاق الشباب بها، مثل: «الرَّپ ـ هيفي متال» و.. وتبرج البنات بمختلف الموديلات المخزية شاهد على هذا المدّعى.

الأساليب العمليّة للعفاف

لا شك أنّ الإنسان ـ اليوم ـ كلّما تقدّم وارتقى واتسعت دائرة علمه ازداد عطشه واحتياجه للأخلاق الروحية والقيم الإنسانية. ولنتساءل لماذا تظهر الاتجاهات الدينية في العالم وتتزايد يوماً بعد يوم؟ ألا يعني هذا أنّ التقدم والتوسع الفني والتكنولوجي دون ملاحظة احتياجات الإنسان الحقيقية لأمور أخرى لا يلبّي ميول الإنسان وحاجاته الذاتية؟

فيا ترى ما العمل؟ وكيف يمكن وضع حلّ عملي لتحسين حالة البشر سيما الشباب الذين لهم الدور الأهم والأعظم في بناء مستقبل المجتمع؟

وأدناه بعض الحلول التي بتطبيقها والاهتمام بها يمكن إيجاد مجتمع ذي هوية ومتنام:

١ ـ تقوية الإيمان وترسيخه: إحدى بل أهم وسائل مكافحة الفساد والإثم تقوية الإيمان والعمل على إحياء الضمائر والتذكير بالله وبالحساب يوم الجزاء، فلكلّ فعل رد فعل في نظام الخلقة، وهذه ـ كلّها ـ تسبب تقوية إيمان الفرد وترسيخها، ذلك الإيمان الحاجز عن ارتكاب المعاصي والآثام، والعامل على زيادة حدّة البصر

والبصيرة، ومعرفة الطريق الصحيح، وحفظ الوجود وحراسة أساس التقوى.

يجب الاعتقاد بأن العالَم لم يُخلق لهواً وعبثاً، وأنّ كلّ إنسان سيلقى نتائج أعماله.

ومن لم يعتقد بالله المتعال ولم تأخذ التقوى والإيمان مكانهما من قلبه فلا شك أنّه لن يرتدع عن القيام بأي عمل مناف للدين والأخلاق، وكما قال داستايفسكي: «جميع الأعمال جائزة فيما لم يكن الله».

٢ ـ الإرشادات والتعاليم الثقافية والاجتماعية: من أهم طرق إصلاح المجتمع السعي إلى تنبيه الغافلين عن الحياة وضروراتها، وبيان المفاسد ومساوئ الإباحية، وعواقب الأمور السلبية وتبعات الإنحلال الأخلاقي، وزوال الحجاب والعفاف من أفراد المجتمع.

يجب تحذير الأفراد وإرشادهم إلى أن ترويج الإباحية وإشاعتها، وانعدام العفاف والحجاب في المجتمعات إنما هو نتيجة خطط ودسائس وحيل الأجانب والمستعمرين وأعداء الدين.

فقد كتب مستر همفر الجاسوس البريطاني في البلدان الإسلامية في خاطراته: «وأمّا عن مسألة خلع الحجاب عن النساء، فعلينا القيام بجهد عظيم لتشويق المسلمات إلى نزع حجابهن وترك جلابيبهن، وبعد خلع الحجاب ـ بالإعلام المكثّف الواسع المتواصل ـ على أنصارنا وأتباعنا أن يرغّبوا الشباب في ارتكاب الفحشاء، وتكوين علاقات غير مشروعة مع النساء، وبالتالي إشاعة الفساد في المجتمعات الإسلامية، وعلى النساء غير المسلمات أن لا يرتدين الحجاب لكي تقتدي بهنّ المسلمات»[1].

ويقول فرانتس فانون في كتابه ثورة الجزائر: «إذا أردنا العزف على أوتار المجتمع الجزائري والسيطرة عليه وإحباط مقاومته فعلينا السيطرة على نسائه أوّلاً».

وكانوا يقولون بصراحة: «استمالة النساء والسيطرة عليهن سيجلب لنا كل شيء».

يقول فرانتس فانون أيضاً: «إن كلّ جلباب وحجاب يُخلع ويُلقى جانباً يفتح لنا

---

(١) خاطرات همفر، ترجمة الدكتور محسن مؤيدي، ص٤.

أفقاً جديداً كان ممنوعاً علينا، ويرينا الجسد الجزائري الذي عاد عرياناً تماماً، وبعد رؤية كل الوجوه بلا حجاب، ستتضاعف آمال الهجمة الاستعمارية عشرة أضعاف، كلّ حجاب يلقى جانباً وكلّ وجه يكشف للناظرين العابثين الوقحين يعني أنّ الجزائر بدأت تتنكّر لوجودها، وأنها تنصّلت عن قيمها، وتقبّلت هتك الغاصبين لناموسها»[1].

وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم مكر المنافقين وتخطيطهم لمتزيق العفاف الشامل العام فقال عز من قائل: ﴿إنّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة و...﴾[2].

أي أنّ المنافقين هم الذين يشيعون الفساد والفتنة، وأول مرحلة من تنفيذ خطتهم أن ينشروا الوسوسة والشهوة، ويحاولوا إثارة الأحاسيس العاطفية للشباب، ليشيع الفساد بين المؤمنين، وليصبح علنياً.

٣ ـ تحسين وضع معيشة الناس ورفع المشكلات الاقتصادية: يقول العلاّمة الطباطبائي: «لا شكّ أن أهم شيء يتقوّم به المجتمع الإنساني ويقوم على أساسه هو الاقتصاد والموارد الاقتصادية والجانب المالي، وقد جعله الله قياماً للناس وللمجتمع، ولو تابعنا وبحثنا ودرسنا علل الآثام والجرائم والجنايات والتجاوزات والمظالم لتوصلنا ـ في النتيجة ـ إلى ما يلي: أنّ سبب كل ذلك إما الفقر المفرط الذي يدعو ويجبر الإنسان لأن يتلافاه باختلاس أموال الناس بالسرقة أو قطع الطريق وقتل النفوس أو البيع بأسعار فاحشة أو التطفيف والبخس في الكيل والوزن أو الغصب وسائر التعدّيات المالية، وإما إلى غنى مفرط نتيجة الثروة الفاحشة العظيمة والترف والإسراف في المأكل والملبس والمنكح، ومراودة ومعاقرة أماكن إباحة الشهوات، وهتك الحرمات وإشاعة التجاوزات والتسلط على أموال ونواميس وأعراض وأعمار الناس»[3].

ولو سلكنا سبيل القناعة بدلاً من هذا الفقر المفرط والغنى الفاحش المذمومين لعشنا في طمأنينة واستقرار ودعة، وعندئذ يكون للعفاف معناه الحقيقي، وتنفتح

---

(١) فرانتس فانون، ثورة الجزائر: ١٤.

(٢) النور: ١٩.

(٣) تفسير الميزان٩: ٢٤٨.

أمامنا سبل الرقي والتسامي «من اقتنع بالكفاف أدّاه إلى العفاف»[١].

وبناءً على هذا، فمحاولة تحسين أوضاع الناس الاقتصادية والمعيشية وتقسيم الثروة بالقسط والعدل في المجتمع أحد عوامل وصول المجتمع إلى السعادة والصلاح والحياة الطيبة.

٤ ـ تقديم نماذج (القدوة) مناسبة للشباب: يحتاج الشباب الذين هم أمل المستقبل وبُناته إلى قدوات ليتخذوهم قادة لهم، إنّ أولادنا يكبرون خلال فترة قصيرة ثم يردون المجتمع فيتزوجون ويمارسون أدوارهم ووظائفهم كأمهات أو كآباء، ولا بد لهم من اتخاذ أسلوب واحتلال موقع يحددان لهم مسيرتهم في الحياة، وهذا مهم بالنسبة لهم، فلا بد من أسوة وأنموذج ومثال يقتدون به، ولا بد لهم معرفة من يمكنهم أن يكونوا أسوة لهم، فأحد أسس وأركان حياتهم أن يجدوا أسوةً وأنموذجاً يتأسون به، وبالطبع كلما كانت النماذج أكمل وأسلم وأسمى كان احتمال وإمكان رقيهم أكثر.

إنّ أرضية التقليد في الإنسان وميله إلى البطولة تدفع الكثير من الأشخاص وبشكل غير إرادي إلى اتّباع نماذج معينة، فيقلدون جميع حركاتهم وسكناتهم، ويحاكونهم في ملبسهم وزينتهم. وقد اهتم النظام التربوي الإسلامي بمسألة تقديم نماذج وأمثلة وقدوات جيدة.

فقد عرّف الله تعالى لنا في القرآن الكريم نماذج وقدوات أعمّ من كونها رجالاً أو نساءً، وأرشد المؤمنين إلى انتهاج سبيلهم، فقد وصف رسول الله ﷺ بالأسوة الحسنة والقدوة العامّة في التربية، فقال عز من قائل: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أُسوة حسنة﴾[٢]، ثم تتبعه السيدة فاطمة الزهراء (سلام الله عليها) لتكون أسوة نساء العالمين وسيدتهم، ورئيستهم في المحافظة على حرمة العفاف.

ويوسف عليه السلام ومريم عليها السلام كل منهما أسوة لنا ومظهر للعفة، «إذا صلح إنسان صار أسوة لجميع الناس، سواء كان ذلك الإنسان الأُسوة رجلاً أو امرأة، كل منهما

(١) شرح غرر الحكم٥: ٣٥٧.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

يصير أسوة لكل من النساء والرجال، وليس لجنس دون خاتم»[١].

وبناء على ما ذكرناه، على المتصدين للشؤون الثقافية في الدول الإسلامية أن يهتموا بهذا المبدأ والأساس، ويقدّموا للشباب نماذج وقدوات مناسبة وموفقة، ليملؤوا هذا الفراغ في المجتمع، حتى لا ينحرف الشباب ويتخذ أحد المطربين أو الممثلين المنحرفين أنموذجاً لهم.

٥ ـ تسهيل أمر الزواج وتوفير مراكز إعلامية متخصّصة به: النكاح أحد المراحل المعقولة في حياة كل فرد، والابتعاد عنه والاحتراز منه يسبّب آثاراً وخسائر لا يمكن التعويض عنها في الحياة.

ومن أهم وظائف المبرمجين والمسؤولين والعوائل و... أن يهيئوا الأرضية المناسبة ويمهدوا للزواج ويقلّلوا من الصعوبات والعراقيل التي تواجهه، ويحثّوا الشباب عليه ويرفعوا الموانع والمشاكل التي تعترضه، ومنها: العمل، والسكن، وعدم الاستقلال الاقتصادي الذي يراه الشباب سدّاً يحول دون زواجهم، وتقريب المعايير والمقاييس ووجهات النظر المتعارضة بين الشباب وآبائهم، والذي يكمن في اختلاف نظرات جيلين للأمور المتفاوتة، ويتم هذا عن طريق الوسائل الإعلامية، ومحاولة إقناع الشباب باتّخاذ تجارب آبائهم دروساً، وإقناع الآباء بالاهتمام باختيارات الشباب واحترام آرائهم، وإيجاد مراكز تشاور لتعليم الشباب وإرشادهم في مجال الزواج.

وكذلك تأسيس مراكز تعليم اختيار الزوج المناسب، وعقد مؤتمرات لبحث موضوع الزواج؛ لكي تتهيأ الأرضية المناسبة للزواج الموفق، ولمحو أرضية الانحراف شيئاً فشيئاً.

٦ ـ اتخاذ سياسات مناسبة لإيجاد جوّ آمن للنساء: إذا كان محيط عمل النساء مناسباً بحيث يكون اتصالها بالرجال الأجانب أقلّ ما يمكن، فسيقلّل من الضغط الذي يحدث للبعض نتيجة الالتزام بالحجاب والحفاظ عليه.

٧ ـ إيجاد مراكز ترفيهية ورياضية وفنية ذات جاذبية كبيرة ومشوقة، تؤمّن

---

(١) آية الله جوادي آملي، زن در آيينه جلال وجمال: ١٥٣.

محيطاً سالماً لملء أوقات فراغ الشباب.

٨ ـ الإشراف على النتاجات الثقافية المستوردة.

٩ ـ تعريف السلطة القضائية الناسَ بالأحكام والحدود الشرعية الرادعة، وكشف هوية المفسدين، وملاجقتهم، وتعزيرهم، وتهديدهم من قبل الأجهزة القضائية وقوى الأمن، لمواجهة المفاسد الاجتماعية والانحرافات الأخلاقية.

* * *

المحتويات